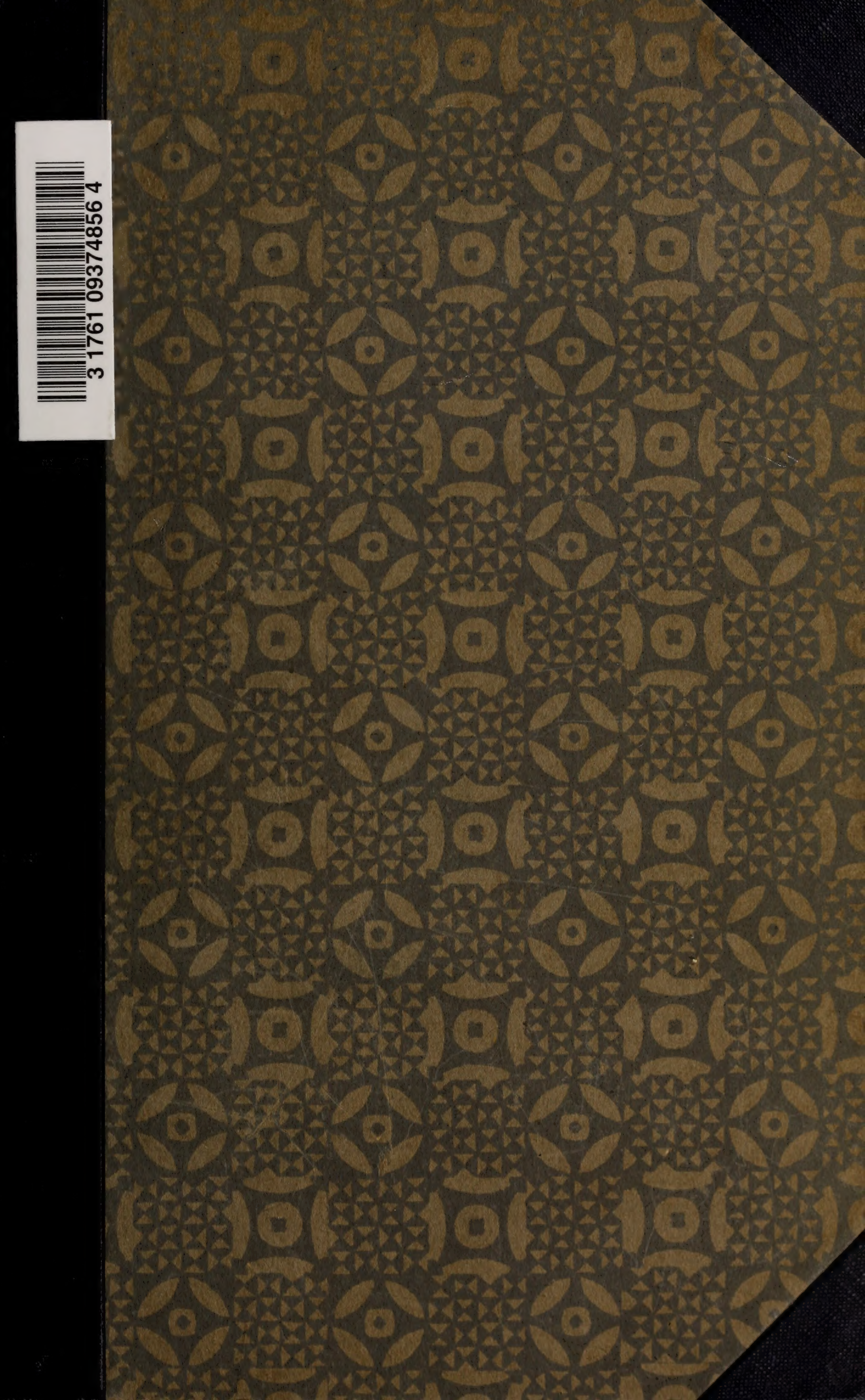



A. BRUDERHAUSEN
BOOKS
47 West 47
NEW YORK
BOOKS





GESCHICHTE DER ARISTOTELISCHEN PHILOSOPHIE IM PROTESTANTISCHEN DEUTSCHLAND

VON

PETER PETERSEN

HABILITATIONSSCHRIFT
ZUR ERLANGUNG DER LEHRBERECHTIGUNG
BEI DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER HAMBURGISCHEN UNIVERSITÄT

1921
VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG



OTTO KIRN †
RUDOLF KITTEL
KARL LAMPRECHT †
WILHELM WUNDT †

meinen Leipziger Lehrern

widme ich dies Werk in tiefer dankbarer Verehrung

Vorrede,
zugleich ein Schlußwort

Ein Werk, wie das vorliegende, das nur glücklichen Umständen verdankt, wenn es im Herbst 1920 erscheinen kann, muß die Spuren der Kriegszeit an sich tragen.

Die Lücke in der gesamten Forschung zur neueren Philosophiegeschichte, welche diese Untersuchung nunmehr in etwas auszufüllen hofft, erkannte ich bei meiner Arbeit an einer Darstellung der Philosophie Fr. Ad. Trendelenburgs zuerst und ging sofort, nachdem diese Untersuchung 1913 abgeschlossen war, an die umfassendere, mit Plänen, die weitergriffen, als das nun Gebotene immer vermuten läßt. Es sollte eine Darstellung der aristotelischen Philosophie in der protestantischen Welt werden, nicht nur im protestantischen Deutschland. Dann erst hätte das Schlußkapitel, das nicht geschrieben ist und im Rahmen dieses Werkes auch nicht geschrieben zu werden brauchte, wie noch gezeigt werden wird, versuchen können, eine Geschichte der aristotelischen Philosophie in den letzten hundert Jahren zu bieten, welche die gemeinsamen Bedingungen ihrer Restauration in fast allen europäischen Ländern aufgewiesen hätte. Die für 1915 nach England und Holland geplante Reise machte der Weltkrieg unmöglich, er macht sie noch heute und sicher auf lange hinaus unmöglich, nachdem der Weltkrieg in seinen Meeren von Neid und Profitgier, Lüge und Haß die Idee einer „protestantischen Welt“ so gut wie die einer „christlichen Welt“ im alten Sinne von Grund aus vernichtet hat.

Unter sehr erschwerten Verhältnissen ward die Arbeit während des Krieges nebenher geleistet, mit Rat und Tat von mancher Seite unterstützt. Von Anfang an förderten sie die hochverehrten Geheimräte Karl Lamprecht und Rudolf Kittel, beide in Leipzig, Rudolf Eucken-Jena und Reinhold Seeberg-Berlin. Reisen zum Besuch der Bibliotheken in Berlin und Halle ermöglichten Prof. Dr. A. Warburg-Hamburg, dessen reichhaltige Bibliothek mir

gleichfalls allezeit zugänglich war, und die verborgene Förderin so mancher Schöpfung in Kunst und Wissenschaft, Frau Oberin L. Haeveker-Hamburg. In Halle gestattete mir Prof. D. Wilh. Luetgert bereitwilligst die Benutzung der Bibliothek des Tholuck-Konviktes, ja sogar des Kohlenvorrats des Konviktes, und mit gleicher Liebenswürdigkeit machte mir Herr Geheimrat Professor Dr. W. Fries-Halle die Bibliothek der Halleschen Stiftungen zugänglich und benutzbar. Wie allen diesen samt der Hamburger Oberschulbehörde, die mir während der Kohlenferien Urlaub erteilte, gebührt mein Dank den Universitätsbibliotheken in Halle und Berlin. In besonderem Maße aber der Hamburger Stadtbibliothek. Denn ohne ihre reichen, noch längst nicht gehobenen Schätze, vor allem aus dem 16.—18. Jahrhundert, wäre es mir nicht möglich gewesen, meine Arbeit zu einem einigermaßen befriedigenden Abschluß zu bringen. Im Herbst 1918 war dieser Abschluß erreicht und der Verlag F. Meiner zum Druck bereit, als die Revolution die Unterzeichnung des Vertrages unterbrach und die weitere Entwicklung im Buchdruckergewerbe den Verleger abschrecken mußte. Da haben die Hamburger Wissenschaftliche Stiftung und das Kulturhistorische Seminar der Universität Leipzig eingegriffen. Es ist genug übriggeblieben, um dem Meinerschen Verlage für den Mut, in dieser Zeit solches Werk, das nur auf einen verhältnismäßig kleinen Leserkreis rechnen darf, herauszubringen, nicht zuletzt den gebührenden Dank zu entbieten. Der Hamburger Wissenschaftlichen Stiftung aber und Herrn Geheimrat Goetz, derzeitigen Direktor des Kulturhistorischen Seminars in Leipzig, bleibt das Verdienst ungeschmälert, die Veröffentlichung möglich gemacht zu haben.

Als schließlich gegen Ende des vergangenen Jahres der Druck begann, da trat eine neue Hemmung ein. Der Kampf um die Verbindung meiner Heimat mit dem deutschen Vaterlande rief mich in die Nordmark und beanspruchte das meiste meiner Kräfte nahezu fünf Monate lang, meinen Landsleuten sei es gedankt, mit dem schönsten Erfolg. In diesen Monaten ist mein lieber Freund und Amtsgenosse, Herr Oberlehrer Wilfrid Hanne in Hamburg, Nachkomme einer Schwester Melanchthons, mir eine nie versagende Hilfe gewesen. Treu und kenntnisreich hat er die Korrekturen gelesen und mir den Verkehr mit dem Verlage nach Vermögen abgenommen. Ein Dienst, für den ich ihm wärmsten Dank schuldig bleiben muß. Meine Frau übernahm es währenddessen, das Per-

sonenregister fertigzustellen, und bewies auch damit die Gesinnung treuer Kameradschaft fürs Leben.

* * *

Von den Fachleuten erwarte ich viel Kritik an dem Gebotenen. Sie sollte aus der Kenntnis dieses oder jenes Abschnittes der neueren Philosophiegeschichte dem Fachmann nicht schwerfallen: es werden Beziehungen übersehen, unrichtig vermutet oder angeknüpft sein. Die Wanderung ging durch viel Neuland. Drei Forscher, bezeichnenderweise alles Theologen, waren freilich vorangegangen und hatten einige Wege geschlagen: E. Troeltsch, „Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon", Göttingen 1891, Ernst Weber in zwei glänzenden Untersuchungen: „Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie", Leipzig 1907, und: „Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik", Leipzig 1908, Paul Althaus, „Die Prinzipien der reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik", Leipzig 1914. Es ist aber Staub genug von Büchern zu schütteln gewesen und mehr als ein Band hat unaufgeschnitten über zwei Jahrhunderte in einer Bibliothek gestanden, der nun erst Sprache bekam. Eine Fülle von Fragen regten sie alle an und lockten besonders im Anfang in die Breite und Weite, bis ich den Entschluß faßte, irgendwie auf alle Fälle erst einmal hindurchzubrechen, für andere Zeit und für andere Kräfte zu lassen, was sich nicht in diese Untersuchung hineinzwingen ließ.

Die Bedeutung und Stellung der platonischen Philosophie neben der aristotelischen ist eine lockende Aufgabe, desgleichen die gewaltige Vermittlerrolle, die in diesen Jahrhunderten wieder Cicero gespielt hat und auf die Th. Zielinski nicht eingegangen ist, die Geschichte der „Natürlichen Theologie", der Einfluß Herberts von Cherbury, die Einwirkung der Schulphilosophie auf die Bibelerklärung der protestantischen Theologen, die Geschichte der Polyhistorie, der Lullischen Kunst; eine Persönlichkeit wie die Erhard Weigels fesselte zum Verweilen und wie gern hätte ich in Altdorf und Tübingen selbst die Spuren eines so tiefgründigen und kerndeutschen Denkers wie Taurellus und manches seiner Zeitgenossen verfolgt! Wir haben keine Geschichte der „Aufklärung", keine gründliche Darstellung des Werkes eines Christian Wolff. Eine Lebensarbeit wäre hier noch zu leisten, und sie ist nur zu leisten von einer Genossenschaft deutscher Philosophen, ähnlich wie die

Scholastik von katholischen Gelehrten unter der Führung von Männern wie Clemens Baeumker und M. Baumgartner in vorbildlicher Weise erforscht worden ist und durchforscht wird. Wenn das geschehen ist, dann erst wird einer imstande sein, die großen Linien der spezifisch deutschen philosophischen Entwicklung herauszustellen und die Leistung des deutschen Geistes in ihrer vollen Größe und schon jetzt erkennbaren hohen Einzigartigkeit zu ermessen. Auch auf diesem Gebiete hat der Deutsche noch Einkehr bei sich selber zu halten.

Die Linie geht aus dem Flachlande der Melanchthonschen Philosophie mit Taurellus machtvoll ansteigend durch die Lande der Metaphysik und Mystik zur ersten Klärung in Erhard Weigel und Leibniz. In Leibniz setzt sich der deutsche Geist mit dem französischen und englischen auseinander. Ohne von seiner Eigenart das mindeste einzubüßen, gelangt er nur zu höherer Erkenntnis seiner selbst und wird gefestigt, die Stürme der lebensvollen, bunten, auf und ab treibenden Aufklärungsperiode siegreich zu überstehen, um nun in Kant zu kulminieren, bis dann der Bruch oder besser der Übergang zu der neuen Zeit, die in Gegensatz zu allen Jahrtausenden vor ihr tritt, im neunzehnten Jahrhundert beginnt und in unsern Tagen diese neue Zeit nun in ihre Krisis eingetreten ist.

Im neunzehnten Jahrhundert erst wird das Gefühl lebendig, dem Altertum so fern zu sein, daß man ihm objektiv gegenübertreten könne. Und dieser Objektivität schadet in den Anfängen noch die romantische Vorstellung von einer unvergleichlichen Stellung des Griechentums und seines Geisteslebens. Sie ist zu spüren in Hegels, Schellings[1]), Trendelenburgs Darstellungen. Die Liebe und Ehrfurcht vor den Schöpfungen der Griechen leiteten die stattliche Reihe der Aristotelesforscher in Deutschland, Frankreich und England seit den zwanziger und dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts und halfen uns, eine gerechte Würdigung, fast sine ira et studio, heute zu erzielen, soweit geschichtliches Verstehen die Schranken des rein Persönlichen und des Kulturzeitalters übersteigen kann. Für die deutschen Verhältnisse brauchte dem Fachmann die

---

[1]) Schelling hat sich besonders in seiner „Philosophie der Mythologie“ und seiner „Philosophie der Offenbarung“ mit der aristotelischen Philosophie beschäftigt, s. „Sämtliche Werke“, 2. Abt., Bd. 1, S. 336—359, 377 ff., 386—405, 436 ff., 454—459, 478 ff., 558 ff. und Bd. 3, S. 94—112, 228 ff. u. ö.

gegenwärtige Lage nicht geschildert zu werden, die Übergangszeit des neunzehnten Jahrhunderts hatte ich in meine Darstellung der „Philosophie Fr. Ad. Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte der aristotelischen Philosophie des Aristoteles im 19. Jahrhundert“, Hamburg 1913, aufgenommen, und was die vorliegende Schrift zur Ergänzung bietet, darüber belehrt das Register; die Ausdehnung der Betrachtung auf die benachbarten protestantischen Länder verhinderte der Krieg. So ist auch dieses Werk Stückwerk geblieben und hofft auf kritische Nachfolger, die weiterführen und vollenden helfen, was auf den nachfolgenden Seiten eingeleitet und nicht ohne Zögern aus der Hand gegeben wird.

Hamburg 20, im Sommer 1920.

Inhaltsübersicht

Einleitung

Die aristotelische Philosophie in den Jahrhunderten vor der Reformation Luthers — Vom Begriff der „aristotelischen Philosophie“ im letzten Jahrhundert

Es ist das unabwendbare Schicksal aller neuen großen Ideen, aller Offenbarungen, die den Menschen geworden sind, daß sie in die Welt des Verstandes herabgezogen werden müssen und hier von ihrer ursprünglichen Reinheit, Tiefe und Schönheit das Beste einbüßen. Darum stoßen wir auch im geschichtlichen Leben der Völker immer von neuem auf Zeiten, denen die „Verarbeitung“ einer neuen Wahrheit zufiel, die ein Genius verkündet hatte. Und stets verläuft nun diese Arbeit in den Bahnen des betreffenden Zeitalters, verquickt dabei das Neue mit dem Alten zu einem niemals ganz befriedigenden Systeme und lehrt uns so die Tragik des Menschen, der für seine höchsten Erlebnisse und letzten Geheimnisse keine entsprechende sprachliche Ausdrucksfähigkeit besitzt, um einer möglichst großen Zahl seiner Mitmenschen verständlich zu werden und ihnen recht zu dienen. Auf Wellenberge folgen in aller Kulturgeschichte langgedehnte Wellentäler. Und es ist verständlich, wenn die Höhe des Aufstiegs zuerst und am längsten, auch gern immer wieder aufs neue, die Blicke auf sich lenkt und die Forscher am liebsten vom Helden zum Helden fortschreiten. Allein wie der Held zum größten Teile dem Ausdruck leiht, was seiner Zeit Sehnsucht war, und wie sich im Helden derjenige Geist bekundet, dem es gelingt, einer Zeit schöpferische Ideen zusammenzubinden und ihnen in Wort und Tat die rechte Gestalt zu geben, also daß seine Welt ihr eigenes Wollen darin erkennt, so trägt eine hochentwickelte, vorzüglich schöpferische Zeit die Frucht eines stiller wachsenden Zeitalters, das ihm voraufging und die Bedingungen seiner Größe schuf, sei es auch nur in der Erweckung starker Sehnsucht nach dem Neuen.

Unsere Darstellung der aristotelischen Philosophie auf den protestantischen Universitäten führt durch Jahrhunderte, die mit regem Fleiß neue Gedankenmassen zu verarbeiten hatten und dabei um sie herum die alten ordneten und auftürmten; vor ihr bleibt die Höhe liegen, das durch Luther wiedergewonnene Evangelium, und mehr gelegentlich geht unser Blick auf diesen Höhepunkt der Entwicklung des christlichen Bekenntnisses zurück. Die Aufgabe bildet, die Höhe hinabzusteigen und durch das Tal hindurchzuschreiten, bis diese Entwicklung des protestantischen Geistes im System eines Leibniz eine eigenartige Verbindung mit dem neuzeitlichen philosophischen Denken eingeht und eine bedeutende Höhenlage erklimmt, darauf zu zeigen, wie die Entwicklung abebbt, um nur in Bruchstücken die Gedankenwelt der aristotelischen Philosophie fortleben zu lassen, bis im 19. Jahrhundert Aristoteles' ursprüngliches System, dank der neuen philologischen Methode im engen Bunde mit der hoch entwickelten historischen Kritik, klarer und klarer herausgearbeitet wird.

Die Entwicklung des religiösen Geistes in der lutherischen Kirche wiederholt in etwas das Schema, das die erste christliche Kirche zeigt. Auch damals mußte die Christusreligion, als die Parusiehoffnung vergangen war, aus dem Zustande mystischen Begreifens und intuitiven Erfassens hinab in die Fesseln der kirchlichen Verwaltung und Verfassung und ebenso in die Formeln der verstandesgemäßen Betrachtung. Die Welt, in die sie eintrat, hatte ihre alte Form zerschlagen und auf sittlich-religiösem Gebiete die nationalen Schranken gesprengt. Bei diesem Auflösungsprozesse war das religiöse Sehnen mitnichten verstummt, vielmehr war es freier, die Religion selbst zum Problem geworden, und die philosophischen Systeme mühten sich, es vor dem menschlichen Denken begreiflich zu machen. Mit großem Erfolg verknüpfte insonderheit die Stoa den Glauben der Menge mit ihrem erhabenen Vernunftreiche, inniger verschmolz der Neuplatonismus Philosophie und Religion miteinander. Als darum die christliche Lehre vor das denkende Bewußtsein dieser ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung trat, begann alsbald auch in den Kreisen des Christentums der Ringkampf des Verstandes mit dem gläubigen Gemüte.

Die aristotelische Philosophie stand in diesen Jahrhunderten zurück. So fand die christliche Spekulation sie nicht an einer ersten Stelle unter den führenden Schulen; denn Aristoteles ist der übersinnlichen Welt weit weniger aufgeschlossen als Plato und seine

Jünger. Eine Welt der Idee neben oder vor der Welt der Erscheinungen gibt es für ihn nicht, sondern diese Welt der Erscheinungen fordert seine erste und seine größte Anteilnahme, und seine Theologie verharrt in der Kühle begrifflichen Erkennens. Andererseits bahnt sich auch die patristische Philosophie nirgends einen originalen Weg zu den Schriftwerken der großen Philosophen Griechenlands, sondern als echte Auswahlphilosophie spricht sie die Urteile der herrschenden Schulen nach, und da ist es nun entscheidend für Jahrhunderte hinaus geworden, daß das bedeutendste Lehrgebäude der christlichen Kirche dieser Zeit, das augustinische, überwiegend neuplatonisches Gepräge trägt.

Auf den Schultern der Patristik steht die Frühscholastik[1]). Kein Wunder, daß auch sie Plato zuneigte. Mit Sicherheit kann von keiner einzigen nichtlogischen Schrift des Aristoteles gesagt werden, daß sie der Scholastik von ihren Anfängen an bekannt gewesen sei. Boëthius, der nach einigen das 2. und 3. Buch der nikomachischen Ethik, auch die Metaphysik, Physik und Psychologie übersetzt haben soll, freilich ohne daß sie in der ältesten Literatur eine bis jetzt feststellbare Wirkung hinterlassen haben, strebte wohl eine Vereinigung Platos und Aristoteles' an, ist aber als Metaphysiker Platoniker. Aus Cicero, der bereits während des patristischen Zeitalters, und nicht zum mindesten Augustin, die Kenntnis der alten Philosophie vermitteln half, ließ sich mancher Satz lesen, der Plato günstiger war als Aristoteles[2]). Und die reinen Philosophen, auf welche sich die Frühscholastik berief, waren wie der Verfasser des viel benutzten „Asklepios", wie Macrobius und Chalcidius Platoniker, desgleichen die theologische Autorität, eben Augustin, und ein Dionysius Areopagita. Hinzu kam, daß die Häretiker dieser Zeit Aristoteles zuneigten und ihn dadurch der herrschenden Kirche verdächtigten. Zu dem allen wurden manche Lehren als aristotelisch überliefert, die in einer christlichen Weltanschauung nicht Aufnahme finden konnten. „Dadurch wurde aber der Ruf der ganzen Weltanschauung des Aristoteles gefährdet. Ein solcher Stein des An-

---

[1]) Vgl. zum Folgenden neben den bekannten Werken zur Philosophiegeschichte vor allem A. Schneider, die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie, 1915, S. 5ff.

[2]) Siehe Frid. Gedicke, M. Tullii Ciceronis historia philosophiae antiquae, 3. A. 1815, sowie das neue Werk von Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 3. A., Leipzig 1912.

stoßes war seine deistische Auffassung vom Verhältnis von Gott und Welt, welche die Gottheit unbekümmert um das Schicksal des schöpferischen Seins nur sich selbst leben läßt. Man hielt ihn für einen ausgesprochenen Leugner des Waltens der göttlichen Vorsehung hienieden, für einen Vertreter des kosmologischen und psychologischen Determinismus. Es kam dann weiter seine Lehre von der Ewigkeit der Welt hinzu.

Höchst irrigerweise meinte man auch, daß seine Auffassung der Seele als Form des Lebens diese zu einem Akzidens des letzteren mache und darum den Glauben an ihre Selbständigkeit, Immaterialität und Unsterblichkeit untergrübe"[1]. Von zahlreichen Kirchenvätern, von Chalcidius, ja schon von Cicero, war Aristoteles zum Vertreter des Fatalismus gemacht worden[2].

Die Blütezeit der Scholastik, die Philosophie des 13. Jahrhunderts, ist entstanden unter dem Einfluß der aristotelischen Schriften, die in der Ursprache und in lateinischen Übersetzungen nach und nach insgesamt dem Abendlande bekannt wurden. Dieser Einfluß setzt im 12. Jahrhundert ein[3]. Zu den bislang allein bekannten aristotelischen Schriften de interpretatione und de categoriis kam die logica nova hinzu und steigerte das Ansehen des Aristoteles. Doch erfolgte erst eine wesentliche Wandlung in den Anschauungen, als es notwendig ward, sich mit den materiell-philosophischen Lehren auseinanderzusetzen. Von den metaphysischen Lehren waren manche der wichtigsten bekannt, wenn auch zumeist recht oberflächlich, ja selbst entstellt, so die Unterscheidung von Form und Materie, das Wesen der Veränderung, die Einteilung der Ursachen, die Lehre von Raum und Zeit und von Gott als unbewegtem Beweger. Wilhelm von Conches, ein Gegner des aristotelischen Standpunktes, und Johann von Salisbury verraten uns, daß astronomisch-kosmologische Lehren des Aristoteles bekannt gewesen sein müssen, die durch neue Quellen aus dem Orient kamen und die Schulen Westeuropas schon im 12. Jahrhundert erregten. Die Kenntnis der aristotelischen Psychologie hatte gleichfalls im 12. Jahrhundert zugenommen, zum Teil unter Einwirkung des neuen naturwissenschaftlichen Wissensstoffes. Auf allen diesen Gebieten war somit die Fortentwicklung der Philosophie im peripatetischen Sinne vorbereitet. Am dürftigsten stand es um die Kenntnis der ethischen

[1] A. Schneider, a. a. O., S. 10f.

[2] A. a. O., S. 51. Cicero, de fato 17, 39.

[3] Von A. Schneider, a. a. O. im einzelnen nachgewiesen.

Lehren, nur einer, Johann von Salisbury, setzte sich mit Lehren der aristotelischen Ethik auseinander, die er aber nur aus Macrobius, Valerius Maximus und Cicero kannte.

Im 13. Jahrhundert blühte nun die Übersetzung aristotelischer Schriften, nicht nur aus dem Arabischen, sondern vor allem aus dem Urtexte, und um 1275 werden alle Werke fast restlos in Übersetzungen vorgelegen haben. Bestimmt sind schon 1213 die Physik und die Metaphysik bekannt gewesen, es folgten die Psychologie, Ethik, Politik und Ökonomik. Wilhelm von Auvergne (1249 †) kennt alle Schriften des Aristoteles, allein erfaßt noch nicht das Eigentümliche des peripatetischen Geistes. Dieser erfüllt erst die Scholastik der großen Dominikaner, Alberts des Großen (1280 †) und Thomas' von Aquino (1271 †). Und durch sie gelangte, nicht ohne harten Kampf, Aristoteles auf den Thron der katholischen Philosophie und ist bis in die Gegenwart hinein in Kraft geblieben.

Dennoch hat die aristotelische Philosophie niemals allein regiert, sie ist auch in den Jahrhunderten bis zur lutherischen Reformation nicht in reiner Gestalt gelehrt worden. Das war bereits dadurch unmöglich gemacht, daß sich in den echten Aristotelismus, durch die Araber vermittelt, neuplatonische Lehren einmengten und daß ferner eine Anzahl viel gelesener Werke als aristotelisch galten, wie das secretum secretorum, die theologia Aristotelis (auch de Aegyptiorum philosophia betitelt), eine pseudoaristotelische Schrift über die Seele und der auf Proclus zurückgehende liber de causis, die dem platonischen Ideenkreise entstammen[1]).

Darum nimmt es nicht wunder, wenn vom 13. bis zum 16. Jahrhundert als starke Unter- und Nebenströmung der Platonismus weiterlebte[2]). An ihm war die humanistische Bewegung herangewachsen, die im 12. Jahrhundert in der Schule von Chartres ihre höchste Blüte erlebte. Und dadurch, daß sie im Anschluß an Platos Timäus die mathematischen Verhältnisse der Sinnenwelt zu bestimmen suchte, diente sie der neuen umfangreichen naturwissenschaftlichen Bewegung, die zur Zeit der Hochscholastik des 13. und 14. Jahrhunderts mächtig aufwuchs und in Nikolaus von Cues mit der Renaissance zusammengefaßt wurde. Diese Bewegung pflegte vor allem anatomisch-physiologische, mathematisch-physikalische, besonders optische, zoologische und botanische Fragen, und dabei diente Aristoteles nur in

---

[1]) Ueberweg-Heinze, II, 1915, S. 408; de Wulf, Gesch. d. mittelalterlichen Philosophie, 1915, übers. von R. Eisler, S. 217.

[2]) Vgl. Clemens Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, 1916

der Biologie als Führer. Freilich war auch dieser Platonismus nicht der reine, wie ihn erst Wilhelm von Humboldt und Schleiermacher uns sehen gelehrt haben, sondern der von Plotin und Proclus ausgebildete, also wiederum die Summe von Anschauungen, die auch jene fälschlich Aristoteles zugeschriebenen Schriften vertraten. So kam es, daß der Aristoteliker Albert der Große den Neuplatonismus den Kreisen des Mittel- und Niederrheins übermittelte, in denen die deutsche Mystik erwachte. Diese ließ aber die religiöse Seite des Neuplatonismus in neuer Gestalt mit eigentümlich deutschem Gepräge aufleben. Beträchtlich, und wegen der weiten Geltung des Systems sehr bedeutsam, ist die Fülle augustinisch-platonischer Anschauungen selbst in der Lehre des Aquinaten; denn damit werden auch manche „scholastische" Grundlehren gekennzeichnet, die als „aristotelische" die Philosophie und Theologie des ersten Protestantismus mitbestimmen[1]). Wohl forderte der Humanismus des 16. Jahr-

[1]) Darum sei hier Baeumkers Zusammenstellung der platonischen Elemente im Thomismus angeführt, a. a. O. S. 27f.: „Daß z. B. alle Mitteilung Gottes ein Werk der Güte sei, ja daß die charakteristische Eigenschaft der Güte darin bestehe, sich mitzuteilen, dieser bei Thomas so oft wiederkehrende Gedanke, für den er sich so gern auf den Pseudo-Areopagiten Dionysius beruft, ist gänzlich unaristotelisch; wohl aber tritt er schon bedeutsam im platonischen Timäus hervor, um dann im Neuplatonismus Plotins zu einem Grundelement der metaphysischen Weltanschauung zu werden. Wenn ferner Thomas den seinem Meister völlig fremden christlichen Schöpfungsgedanken philosophisch auf der Erwägung aufbauen will, daß die am weitesten verbreitete Wirkung, also hier das allen Dingen Innerlichste, das Sein, von der obersten Ursache, also von Gott, herstammen müsse, so liegt dem die neuplatonische Lehre vom System und der Verkettung der Ursachen zugrunde. Der liber de causis und seine Quelle Proclus spricht hier zu uns. Derselben Quelle entstammt die für Thomas so charakteristische Anschauung, daß die niedere Ursache nur in der Kraft und unter dem bewegenden Antriebe der höheren wirke, eine Anschauung, die in der Gnadenlehre der thomistischen Schule ihre theologische Anwendung erhielt. Neuplatonisch — wenn auch nicht ausschließlich neuplatonisch — ist es, wenn Thomas überall die Mittelglieder nachzuweisen sucht, welche das obere Reich dadurch mit dem niederen verbinden, daß sie an den Eigentümlichkeiten beider teilhaben, wie der aus Seele und Leib bestehende Mensch an denen der Geist- und Körperwelt, die Menschenseele an denen der für sich bestehenden Intelligenzen und der in die Materie ganz versenkten Formen. Ist es hier auch nicht so sehr der einzelne Gedanke an sich, welcher den neuplatonischen Ursprung verrät, so doch das darin lebhaft hervortretende Streben nach stufenförmig geordneter und in sich gebundener Systematisierung.

Auch auf die mannigfache Anwendung des platonischen Prinzips

hunderts, daß man auf die Quellen zurückgehe und die Lehre rein vortrage, allein wir werden zeigen, in welchem Umfange die scholastischen Ausleger, und nicht zum mindesten Thomas und seine zahlreichen Schüler, aufgenommen werden. Die reine Lehre des Aristoteles ebenso wie diejenige Platos hat erst das 19. Jahrhundert sich allmählich erarbeitet, freilich ohne schon selbst in allen Stücken fertig geworden zu sein oder gar seine Ergebnisse zum Allgemeingut der Gelehrten gemacht zu haben.

Was ist noch im 19. Jahrhundert nicht alles unter aristotelischer Philosophie und Aristotelismus verstanden worden? Erst wer sich diesen Widersinn der Ansichten, die noch der Zeitgenossen Köpfe erfüllen, vorhält, wird dem schillernden Begriffe der aristotelischen Philosophie gerecht werden, deren geschichtliche Auswirkung in der protestantischen Welt uns auf den folgenden Bogen beschäftigen wird.

Wie es allgemein üblich geworden ist, von Platonikern und Aristotelikern zu reden als zwei Polen menschlicher Charaktere und möglicher Stellungnahmen zur Welt, so entwickeln wir auch den Begriff des Aristotelismus am besten in seinem Verhältnis zum Platonismus und gehen dabei von Goethes vielgenannter Charakteristik der beiden Griechen in seiner Farbenlehre aus: „Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige

---

daß überall die Einheit vor der Vielheit stehe, könnte hingewiesen werden. Auf dieses Prinzip stützt Thomas z. B. in seinem Sentenzenkommentar den Beweis für die Einheit Gottes, und wenn er in seiner Gesellschaftsphilosophie die aristotelische Organisationseinheit des Einen in dem Vielen in gewisser Weise durch die Autorität, d. h. die Einheit vor dem Vielen ersetzt, so liegt dem gewiß auch das kirchliche Fühlen zugrunde; aber ebensosehr spielt dabei wohl auch jenes platonische Prinzip mit, wie dieses sicher auch bei Dante mitwirkt, wenn er in ähnlicher Weise aus dem aristotelischen Organisationsgedanken seine Forderung einer Weltmonarchie des Kaisers ableitete.

Ähnlich wie hier steht es wohl auch mit jener festen Überzeugung von einer objektiven Gemeinschaft an absoluten Wahrheiten und absoluten Werten, an welchen der einzelne nur Teil hat, die bei Thomas zwar nicht ausdrücklich formuliert wird, aber überall eine erkenntnistheoretische und metaphysische Grundvoraussetzung bildet. So sehr Thomas die subjektive, psychologische Einheit des Intellekts für alle Menschen, wie Averrhoes sie lehrte, bekämpft, so entschieden hat er jene objektive Gemeinschaft der Inhalte festgehalten. Diese objektive Einheit des Geisteslebens aber, was ist sie im Grunde anders, als Platos Welt der idealen Wahrheit und der idealen Güte, in der Form, die Augustin dem platonischen Ideenreiche gegeben hatte?“

Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so not tut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden. Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischem Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag. — Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter als bis er Grund findet; von da an bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato, einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht[1])." Hiernach ist Aristotelismus das Muster besonnener Forschung und strengster Wissenschaftlichkeit, der Gegensatz zu allem Schwärmertum. Denn Platonismus, so sagt Goethe einmal, ist Schwärmerei[2]). Damit gleicht sein Urteil ganz demjenigen Melanchthons und seiner luthe-

---

[1]) Siehe den Abschnitt: „Überliefertes." Vgl. meine Schrift: Goethe und Aristoteles, 1914, S. 24, 33ff., 39ff. Meiner Vermutung (s. a. a. O. S. 24f. Anm.), daß J. G. Buhles Urteil über Arist. in seiner Gesch. d. Phil. Goethe mitbestimmt habe, möchte ich hinzufügen, daß Goethe gerade in den Jahren, wo er an der Geschichte der Farbenlehre arbeitete, auf noch ein Urteil über Ar. stieß, das seinen Beifall finden mußte, in Fr. Leopold von Stolbergs Vorrede zu den „Auserlesenen Gesprächen des Platon", 3 Tle., 1796f. Hier steht S. V: „Weitumfassend, hell und durchdringend ist die Wissenschaft des Ar. Ein Eroberer wie sein Zögling, des Morgenlandes Überwinder, unterwarf er, sozusagen, seinem Geiste das Gefilde, welches seiner Eroberung sich darbot. Man kann, glaube ich, ohne Übertreibung sagen, daß der Stagirit für die Wissenschaft mehr erobert habe als seit 2000 Jahren nach ihm erobert worden, und daß ihm, in Absicht auf viele Zweige der menschlichen Erkenntnis, ein solcher Kranz gebühre wie derjenige ist, der den Hippokrates ziert, diesen unsterblichen Vater der Heilkunde"; diese Ausführungen der G. sonst „abscheulichen", „monströsen" Vorrede und „Sudelei" Stolbergs (s. Briefe, W. A. X., S. 47f., 33f., 344) müssen ihm zugesagt haben.

[2]) Goethes Gespräche, II., S. 167 (25. 1. 1813).

rischen Zeitgenossen, ohne daß er um die geschichtlichen Zusammenhänge gewußt hätte. Vielmehr wollte Goethe seine eigene Arbeitsweise von der der Romantiker abgrenzen und nannte als seine Maxime des Forschens: „Schauen, nicht schwärmen!" Und so stellte er Aristoteles, den „Mann der Tatsachen", den „Verstand in seiner höchsten Erscheinung", über Plato.

Walter Pater[1]) sieht in Plato einen Menschen, „den Natur und Zustände zum Seher geschaffen haben, aber zu einem Seher, der gleichsam mit sinnlicher Liebe am Unsichtbaren haftet". Darum liegt im platonischen Temperamente etwas Widerspruchsvolles. Die vielseitig interessierte sinnenfrohe Natur hat durch starke Selbstbeherrschung eine ästhetisch angenehme Strenge und Herbheit entwickelt. In künstlerisch schöner Form zeugt er für das Unsichtbare und Nieerprobte. Seine Philosophie ist Pater die hehrste, erhabenste Musik. Dafür erlangt nun das Unromantische, die Besonnenheit des Stagiriten einen Beigeschmack von Nüchternheit und Trockenheit. Pater spricht von der „Charaktereinfalt", dem „verzehrenden Intellektualismus" des Aristoteles, „der in seiner Weise fraglos recht eindrucksvoll, recht heroisch war". Bildete Platos Philosophie das Ergebnis einer Kraft des Schauens, so bestand Aristoteles' Lebenswerk in Analysen und Definitionen, und wie von dürrem Gebein klappert es einem in den Ohren bei seinem dogmatischen System. Demnach offenbart sich der Gegensatz beider am schärfsten in ihrer Methode: Aristoteles ist der Mann der formvollendeten Abhandlung, Plato der Meister des Essay.

Wenn es gilt, bestimmende Züge der aristotelischen Philosophie zu nennen, so werden unter den ersten der Intellektualismus und der Ontologismus aufgezählt werden müssen. Als reine *ενεϱγεια* schafft der *νους ποιητικος* seine Objekte selbst und schließlich kann der *νους* sich selbst denken. Die Allmacht des schließenden, verknüpfenden und ordnenden Verstandes zeigt sich in allen wissenschaftlichen wie spekulativen Fragen. Am verhängnisvollsten da, wo die Prämissen des Syllogismus als *αιτιαι* bezeichnet werden, das logische Verhältnis von Grund und Folge dadurch zu einem kausalen verwandelt und so der Fehler des Ontologismus verschuldet wird. Wegen dieses rationalen Charakters lehnten Lockianer wie Garve und Fülleborn Aristoteles ab, dabei in Übereinstimmung mit allen neueren Empirikern seit Bacos Tagen.

---

[1]) Plato und der Platonismus, Jena 1904. S. u. a. S. 64, 145 f., 203 ff., 224 ff.

Nun trägt aber auf der anderen Seite die aristotelische Philosophie Züge eines naiven Sensualismus, vor allem in der Erkenntnistheorie. Das Ende des Erkennens fällt mit dem des Seins zusammen. Die Forschung soll von der Natur der Sache bestimmt und jedes Ding möglichst in seinem Entstehen betrachtet werden, die Methode sich nach der Eigenart des vorliegenden Stoffes richten. Aus seinen naturwissenschaftlichen Schriften scheint sorgfältige Beobachtung und reiche Erfahrung zu sprechen. Als darum die Lehre Kants, sein genialer Versuch, den Anteil des Denkens in aller Erfahrung zu bestimmen, anfangs nur zu oft flach im subjektivistischen Sinne ausgelegt wurde, erschien Aristoteles den ersten Jüngern Kants vielfach als der krasse Empiriker. So ist für den Geschichtsschreiber der Philosophie W. G. Tennemann Plato der Vertreter und Begründer des Dogmatismus und Rationalismus, Aristoteles des ungeschminkten Empirismus[1]).

Dieselbe Ansicht, selbst dahin vergröbert, daß es sich um einen unphilosophischen Empirismus handle, findet sich bei Herbart und seinen Jüngern, sowie bei Schleiermacher, der einen „großen Mangel an spekulativem Geist" feststellt[2]). Auch Schopenhauers Urteil weicht, trotz aller anerkennenden Worte des Mannes für Logik und Rhetorik und seine Methode der Forschung, wenig davon ab. Als Grundcharakter des Aristoteles erscheint der „allergrößte Scharfsinn, verbunden mit Umsicht, Beobachtungsgabe, Vielseitigkeit und Mangel an Tiefsinn". Und dieser Mangel wird in der Metaphysik am sichtbarsten (ein Urteil, worin sich Schopenhauer mit Strümpell trifft)[4]) und begründet die vorwaltende empirische Richtung, für die Scharfsinn eben ausreiche. Allein Aristoteles ist kein folgerechter und methodischer Empiriker; denn er liebt es, a priori über die Natur zu räsonnieren, und so hat sich dieser große, „stupende" Kopf in die ärgsten Irrtümer verstrickt und ist seine Autorität schuld

---

[1]) Gesch. d. Philosophie, bes. III, 1801, S. 19ff., 52ff.; vgl. m. Philosophie Fr. Ad. Trendelenburgs, 1912, S. 128f.

[2]) Herbart, Werke, I, S. 254; Strümpell, Theoretische Philosophie der Griechen, 1854, S. 156; Schleiermacher, Gesch. d. Philos. Sämtl. Werke, III, 4, 1, S. 120.

[3]) S. Fragmente zur Gesch. d. Philos. § 5; Parerga und Paralipomena I; Welt als Wille und Vorstellung I, §§ 9, 15. II, § 27, Ergänzungen zu I, §§ 9, 10, 12. Die Ausnahme, die Schopenhauer in den Fragmenten Arist.' Zoologie einräumt, wird begründet sein durch Jürgen Bona Meyer, Aristoteles' Tierkunde, 1855, den Schüler Trendelenburgs.

[4]) A. a. O.

daran geworden, daß viele richtigere Ansichten über die Natur, die vor ihm bestanden und die nach ihm ausgesprochen wurden, nicht zu Ansehen und Geltung gelangten. Somit steht Schopenhauer ein wenig vermittelnd unter den Kantianern, die es am wenigsten vermocht haben, dem Stagiriten gerecht zu werden, ja nähert sich denen, die nun seinen Empirismus anfechten und verdammen.

Da hat für Fr. Albert Lange das aristotelische System nur den „Schein der Empirie verbunden mit allen jenen Fehlern, durch welche die sokratisch-platonische Weltanschauung die empirische Forschung in der Wurzel verdirbt“. Die Hauptsache sei ihm gewesen, den spekulativen Grundgedanken durchzuführen. Aus dem Empiriker wird für Lange der „Systematiker“. Und nicht genug damit stempelt der liberale Sozialpolitiker des 19. Jahrhunderts Aristoteles durch den konservativen Grundzug seiner Lehren schuldig an manchem Rückschritt und mancher Hemmung im naturwissenschaftlichen Erkennen; Aristoteles ist daher zu allen Zeiten der Lieblingsphilosoph konservativer Schulen und Parteiströmungen gewesen. Seine Philosophie rückt Lange in bedenkliche Nähe solcher Systeme, deren Spekulationen „von den naiven Anschauungen des Kindes und des Köhlers ausgehen“, sie wird ihm das „Urbild des Verkehrten, das große Beispiel dessen, was nicht sein soll“ [1]).

Diese Anschauungen, über Hermann Cohen weiter geleitet, veranlassen einen jüngeren Kantianer, das Schwergewicht der aristotelischen Gedankenarbeit in der Technik des Erkennens, das der platonischen in der Methode der Erkenntnis zu finden. Der Gegensatz beider ist für A. Görland [2]) ein Gegensatz des Stils, der Architektur ihres Denkens. Aber dahinter birgt sich ein Höheres: Plato hat die Philosophie zum Stande einer Wissenschaft erhoben, und Platonismus ist nun mehr als nur die Lehre eines bestimmten Weisen, er ist Idealismus, „die Philosophie“, wie sie ihre größte Vollendung in Kant gefunden habe und weiterhin in den Arbeiten der „echten“ Jünger Kants.

In schärferer Form war diese Meinung wenige Jahre vorher von Paul Natorp ausgesprochen [3]) und Aristotelismus als Dogma-

---

[1]) Gesch. d. Materialismus, 1. Bd., 1. Abschnitt, Kap. III. Eine Prüfung der „naturwissenschaftlichen“ Leistung Arist.' versuchte in den „Klassikern der Naturwissenschaften“, V, Leipzig, 1905, Lothar Brieger-Wasservogel, Plato und Aristoteles. Das Beste bietet Th. Gomperz.

[2]) Albert Görland, Aristoteles und Kant, 1909, S. 33, 36 usf.

[3]) Platos Ideenlehre, 1903, bes. S. 366ff.; Zitat s. S. 370.

tismus, und damit als radikaler und unversöhnlicher Gegensatz zum Kritizismus, geschildert worden. Aus diesem Grunde mußte Aristoteles fast jede einzelne Behauptung Platos mißverstehen. „Daher kann er gar nicht anders als sich an ihm ärgern, und durch alle seine Schriften, besonders durch die verschlungenen Gänge seiner Fundamentalphilosophie hindurch ihn verfolgen in einem harten, mitunter höhnenden Ton, bis nahe an die Grenzen des einfachen Schimpfens, der gegen seine sonst angestrebte vornehme Objektivität auffallend absticht und nur einigermaßen verständlich wird aus dem hoffnungslos vergeblichen Abmühen, einer Gedankenrichtung, für die ihm nun einmal das Organ abgeht, doch irgendwie einen für ihn faßlichen Sinn abzugewinnen." Aristoteles kennzeichnet vollkommene Verständnislosigkeit; mit „plumpen Vorwegnahmen", „törichten Figmenten" und „nichtsfördernder Phrase" bekämpft er platonische Lehren. Nicht genug damit wird nun Plato zum wahrhaft wissenschaftlichen Forscher! Von der ersten bis zur letzten Zeile atmen seine reifsten Werke Parmenides, Sophist und Philebus den Geist nüchternster Wissenschaft[1]).

Wir aber, die vom Urteile Goethes ausgingen, schließen hier den Ring der Ansichten, die Aristoteles und Plato in Gegensatz zueinander bringen, nachdem wir gesehen haben, wie die Begriffe umgesprungen sind.

Es fehlt auch in der Neuzeit nicht die alte Behauptung: Aristoteles sei Platoniker. Derselbe Trendelenburg, welcher in seiner „organischen Weltanschauung" den Aristotelismus erneuerte, freilich mit romantischen und kritizistischen, ja selbst mit dialektischen Gedanken vermengt[2]), will Platoniker sein, wie sein Lehrmeister es gewesen sei. So dringt er auf eine Beurteilung der aristotelischen Philosophie, die bis in die Anfänge unserer Zeitrechnung zurückzuverfolgen ist. In den neuplatonischen Lebensbeschreibungen des Aristoteles[3]) wird schon der Versuch unternommen, den Unterschied der beiden Systeme, besonders in der Ideenlehre und der Auffassung von der Entstehung des Weltalls, auszugleichen und zu verwischen. Dies Bestreben, Plato und Aristoteles in Einklang miteinander zu bringen, geht bis

---

[1]) S. 36.

[2]) Siehe meine Schrift: Die Philosophie Fr. Ad. Trendelenburgs, 1912, S. 171, 175.

[3]) Ad. Busse, Die neuplatonischen Lebensbeschreibungen des Aristoteles, Hermes (28) 1893, S. A. 252ff.; vgl. Christ, Gesch. d. griech. Lit. I, S. 713; Ueberweg-Heinze, I, 1909, S. 341f.

auf Porphyrius, Plotins bedeutendsten Schüler zurück, der in seinen sieben Büchern *περι του μιαν ειναι την Πλατωνος και Αριστοτελους αἱρεσιν* die Bahn wies; es lebte fort in den Schülern des Ammonius Olympiodor und Simplicius, von denen der letztere forderte: *δει δε οιμαι και των προς Πλατωνα λεγομενων αυτῳ μη προς την λεξιν αποβλεποντα μονον, διαφωνιαν των φιλοσοφων καταψηφιζεσθαι αλλ' εις τον νουν αφορωντα την εν τοις πλειστοις συμφωνιαν αυτων ιχνευειν*[1]).

Fr. Ad. Trendelenburg, der Schüler Hermanns und Boeckhs, spürte bereits mit Hilfe der neuen philologischen Methode dem Verhältnis der beiden Philosophen und ihrer Lehren nach[2]). So ergab die kritische Quellenuntersuchung in seiner Dissertation „Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata“, 1826, wie fragwürdig und ungenügend die Quellen sind, die von einem feindseligen persönlichen Verhältnis der beiden Denker zu ihren Lebzeiten zu berichten wissen. Die philosophische Prüfung der einzelnen Lehren brachte ihn sodann zur Überzeugung, daß Aristoteles nicht in einem schroffen Gegensatze zu seinem Lehrer stehe, sondern Platoniker sei, und zwar der größte und selbständigste Schüler Platos. Die Lehren der beiden großen Griechen ergänzen einander aufs beste. Dabei hat Aristoteles das Verdienst, die Übersinnlichkeit der Ideenwelt widerlegt und diese in ein richtigeres Verhältnis zur Sinnenwelt gebracht zu haben, ohne die Idee, als die Macht des Gedankens, welche in der Welt den göttlichen Gedanken verwirklicht, der Materie, dem nackten Stoff, zu opfern. Aristoteles' Weltanschauung war universeller, Platos ideeller. In diesem offenbare sich der künstlerische, dichterische Geist, die Anmut der gestaltenden Kunst, Aristoteles sei der Mann der Prosa, das Persönliche trete nirgends hervor, nur die Sache regiere die Untersuchung und statt der Dialoge entwerfe er Wissenschaften in Disziplinen. Allein es sei kein Streit auf Leben und Tod zwischen ihnen. „Platos Idee ohne des Aristoteles Welt wäre wie die Wahrheit ohne Wirklichkeit; sie hätte nicht einmal soviel Bestand als der flüchtige Regenbogen, der sich mit entzückenden Farben über die Erde schwingt; denn die Wahrheit ohne Wirklichkeit vermöchte keinem Auge zu erscheinen. Wiederum wäre des Aristoteles Welt ohne Platos Idee eine Wirklichkeit ohne Wahrheit, das übermütige Spiel blinder, wüster Kräfte, öde und leer an Gedanken. Daher verfolgen

---

[1]) Diese Anschauung lebte auf in der Altdorfer Schule des 16. Jahrhunderts, s. u. I. Teil, 3. Abschn., 2.

[2]) S. m Schrift a. a. O., S. 3f., 142—145.

schon Plato und Aristoteles die angedeutete Richtung nicht ausschließend. Bei Plato ist ja die Welt ein Abbild der ewigen Idee, und bei Aristoteles liegt den Dingen ein schöpferischer Begriff zugrunde. Beide bewegen sich von selbst zu einer Gemeinschaft hin. Namentlich hat Aristoteles, Platos Schüler, mitten in dem Gegensatz das Wesentlichste des platonischen Geistes in sich aufgenommen[1])."

Während nun auch hier die äußerste Stellungnahme wiederum nicht fehlt und Braniß[2]) aus Aristoteles einen unselbständigen Nachtreter Platos gemacht hat, der nur des Meisters Gedanken formell verarbeitete und ergänzte, hat doch die von Trendelenburg erneuerte Ansicht, daß Aristoteles als selbständiger Denker in den platonischen Kreis hineinzuziehen und aus ihm zu verstehen sei, an Boden gewonnen, fast schon den Sieg errungen. Wohl ist eine erneute Überprüfung der Lehren und ihrer Zusammenhänge notwendig geworden, doch wird heute in der aristotelischen Philosophie eine Umbildung und Fortbildung der platonischen erblickt und nur um den Anteil am platonischen System und die Übereinstimmung damit geht der Streit der Forscher. Als Richtung weisend darf für die philosophiegeschichtliche Betrachtung immer noch Zellers Ansicht gelten, wenigstens auf das Ganze gesehen, während die Einzelforschung seit seinen Tagen rastlos weiter aufgeklärt und manches Urteil abgeändert hat. Für Zeller aber war die aristotelische Philosophie die Vollendung der von Sokrates begründeten und von Plato weitergeführten Begriffsphilosophie und die Übereinstimmung mit Plato viel größer als sein Gegensatz zu ihm[3]). Ebenso hat sich Zellers Auffassung von der Eigentümlichkeit und der Richtung des aristotelischen Denkens durchgesetzt, wonach sie bezeichnet werde durch die Verschmelzung des dialektisch-spekulativen und des empirisch-realistischen Elements[4]). Aristoteles ist Dialektiker in höchster Vollendung und verbindet mit der Dialektik zugleich die Beobachtung des Naturforschers, ohne jedoch beide Elemente völlig in Gleichklang miteinander zu bringen.

In der aristotelischen Philosophie haben wir einen Idealrealismus vor uns, also ein System, das mit der Versöhnung zweier Ur-

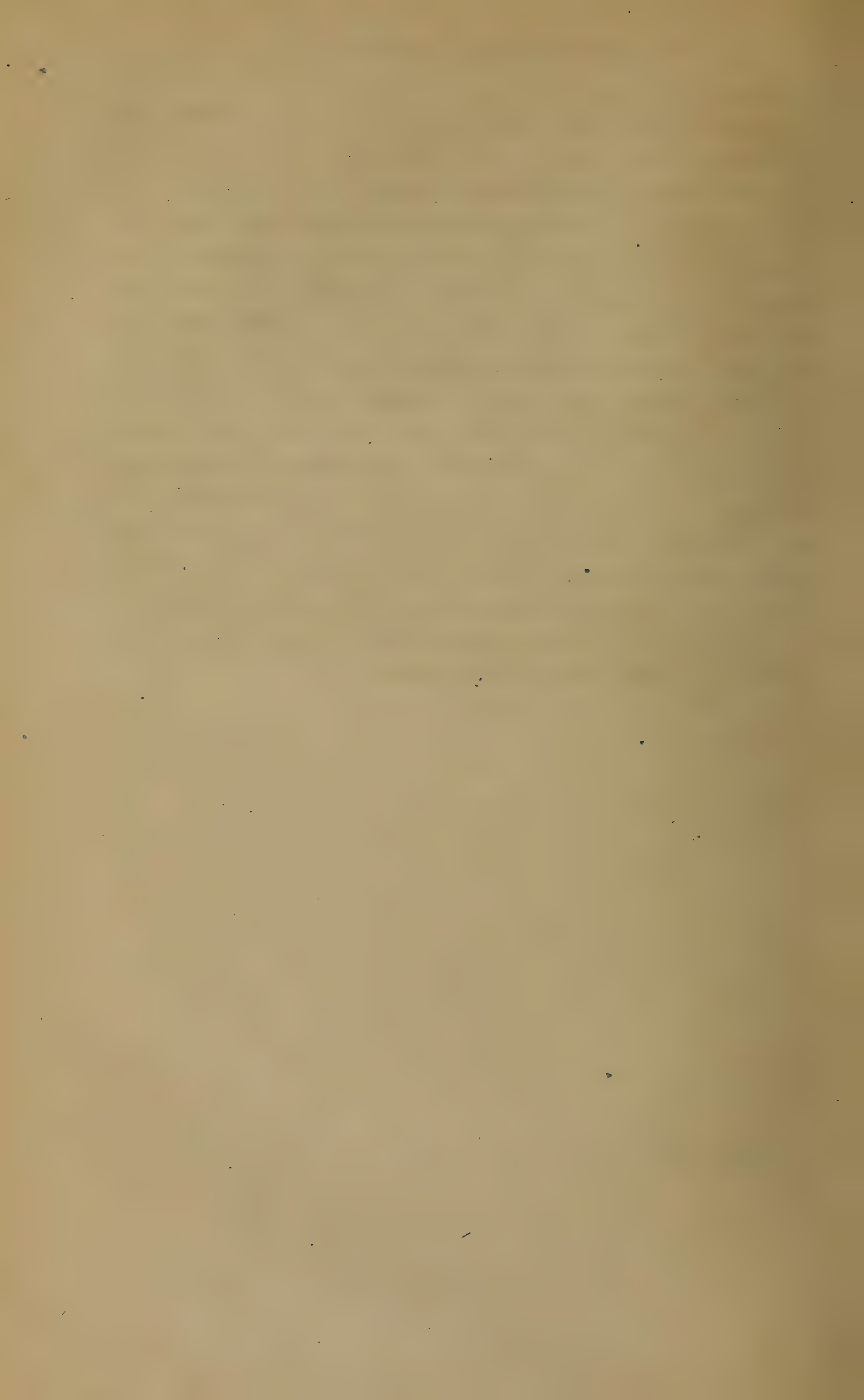
[1]) Kleine Schriften, II, S. 253—256.

[2]) Gesch. d. Philosophie seit Kant (richtiger: bis zum Mittelalter), I, 1842, S. 179ff., 207f.

[3]) Die Philosophie der Griechen, II, 1862, S. 108ff.

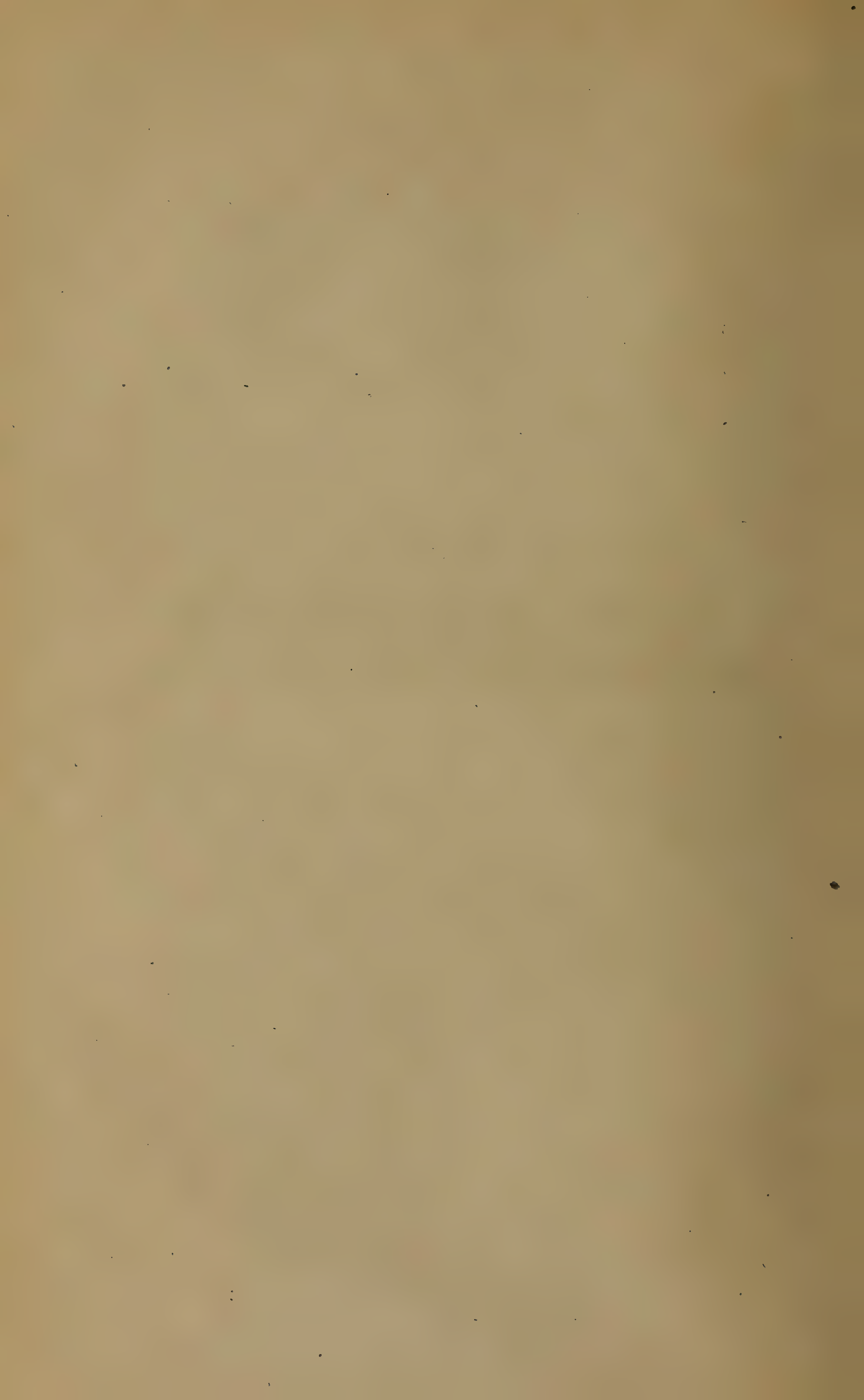
[4]) A. a. O., S. 115f., 118, 631f., 636. Diese Ansicht lebt noch weiter, vertieft auch in Th. Gomperz' „Griechischen Denkern", III, 1909, der im 5. und 6. Kapitel über Ar. als „Platoniker und Asklepiaden" spricht.

gegensätze ringt, die zu vereinen zu allen Zeiten Aufgabe der Philosophen bilden wird. Diese allgemeine Richtung des aristotelischen Denkens erklärt es, daß die Philosophie des Stagiriten von ewiger Gültigkeit für unseren Kulturkreis ist. Sie erklärt aber zugleich, warum die widerspruchsvollsten Urteile über den Charakter seiner Philosophie gefällt werden konnten. Überall da, wo ein Kritiker selbst einen einseitigen Standpunkt, sei es den des Idealismus, sei es des Empirismus und ihrer Schattierungen, vertritt, liest er seinen eigenen Standpunkt einseitig in Aristoteles hinein oder empfindet ihn als Gegenpol seiner Stellungnahme, wobei dann die idealistischen oder die realistischen Seiten der aristotelischen Philosophie geflissentlich übersehen oder doch herabgedeutet werden. So hat Aristoteles sich manche Feindschaft gefallen lassen müssen, die er nicht verdiente, aber ebensooft den Kronzeugen abgeben müssen für Anschauungen, die er in der Fassung, die ihnen gegeben ward, nicht gelehrt hat. Unter diesen Voraussetzungen wird nun, wie wir hoffen, das zerrissene und von Widersprüchen nicht freie Bild, das von der Geschichte der aristotelischen Philosophie auf den nächsten Seiten entrollt werden wird, besseres und willigeres Verständnis finden.



I. Teil

Das Zeitalter der Vorherrschaft der aristotelischen Philosophie 1530—1690



I. Abschnitt

Die Grundlegung durch Philipp Melanchthon

1. Melanchthon und Aristoteles in den Jahren bis 1525 — Luther

Die Reformation ist die Tat eines religiösen Genies, ihr wissenschaftlicher Ausbau das Werk eines Mannes, der als Philosoph ein Talent war, aber als Humanist, als klassischer Philologe, zu seiner Zeit einer der ersten, vor allem ein Führer der Jugend zum Humanismus. Die Geschichte der schöpferischen Leistung Martin Luthers ist daher nicht mehr von dem zuerst nebenhergehenden, dann sich von Jahr zu Jahr verstärkenden Einfluß Melanchthons zu lösen. Er hat das überlieferte Glaubens- und Lehrgut bewahrt und es mit treuem Fleiß und starkem Willen umgeschmolzen, damit es dem wiedergewonnenen reinen Evangelium recht diene. Und es ist ein Segen immerhin doch gewesen, daß diese nachschaffende Tätigkeit, die Arbeit des Aufbauens und Ausgestaltens, einer Persönlichkeit umfassenden Wissens und zielsicheren Könnens zufiel.

Nichts fällt zugleich leichter und schwerer, als Melanchthons Lob zu singen. Die Persönlichkeit, weil die eines Menschen, durchsetzt mit kleinen Untugenden, zeitweilig beherrscht von den ränkesüchtigen Teufeln des Neides und Ehrgeizes, des Gekränktseins und des Kleinmutes, dennoch im Kerne lauter und aufrecht, liebenswert, geachtet von Freund und Feind. Sein Werk zu Lebzeiten überwiegend gelobt und begehrt, über ein Jahrhundert nach des Meisters Tode noch im frischen Andenken und Grundlage der Schulwissenschaft, Ausgangspunkt neuer Forschung und selbst im Streite noch der Mittelpunkt, um den es ging, wenn spitzfindige Geister zugeschärfte Fragen stellten und zu beantworten suchten. Leicht ist es, den Schatten zu sehen, mühelos, ihn zu verstärken, vor allem, wenn man sich geschichtlichen Urteils begibt, sich der Mühe überhebt, in die Zeit des Mannes einzudringen, um mit ihr zu leben

und aus ihr zu urteilen. Die Schranken des Talents, des nur könnenden Menschen, sind unschwer zu finden; allein die Notwendigkeit des Talents, und das gerade neben einem Genie, dem im Gegensatz zu Calvin, die Gabe abging, den Strom seiner Gedanken systematisch zu ordnen und auf leicht faßliche Form zu bringen, die gilt es zu begreifen. Nicht mit Göttern und Göttersöhnen allein schafft die Gottheit am Webstuhl der Zeit. Sie braucht die stillen, fleißigen Arbeiter auch, die der Erde nahe bleiben, die den Himmel über sich nicht vergessen, aber in glimmender Begeisterung das verarbeiten, fortführen, glätten und den Vielen verständlich machen, was an neuen Erkenntnissen, neuer Wahrheit die flammende Glut des Genies ergriffen in die Welt hineinrief. Nur bei solcher Einstellung von Urteil und Blick kann eine billige Würdigung des Lebenswerkes Philipp Melanchthons gelingen; es ist die nämliche Einstellung, um die gebeten werden muß für die gesamte Darstellung eines Abschnittes oftmals trockener deutscher Geistesgeschichte, dem im ganzen noch kein Schriftsteller gerecht zu werden versucht hat.

Melanchthons Wirkung legt einen Vergleich mit derjenigen Ciceros nahe, ohne den die Geschichte des klassischen Altertums bis in unsere Tage hinein nicht zu verstehen ist. Zielinski hat gezeigt, wie tausend Fäden aus der Kulturgeschichte des Abendlandes auf diesen Römer zurückgehen, der, bei aller Bewunderung für den Schriftsteller, doch nicht zu den Großen gerechnet werden kann, der aber ein Vermittler des vielstrahligen Geistes ward, welcher in schöpferischer Eigenkraft Griechenlands größte Denker und Dichter erleuchtet hatte. Eine ähnliche Vermittlerrolle hat Melanchthon in der Dogmen- und allgemeingeistigen Geschichte des Protestantismus gespielt. Ist es Zufall, daß Cicero Melanchthons Lehrmeister, sein liebster Schriftsteller war? Wir werden auf verwandte geistige Züge aufmerksam machen, wenn die Eigenart der Lebensleistung Melanchthons geprüft werden muß; wir werden auf Cicero immer von neuem hinzuweisen haben, so oft wir auf die Quellen des Aristotelismus und seine Beurteilung verweisen. —

Die von Luther innerlich erlebte, begeistert ergriffene und hinreißend verkündete Weisheit des Evangeliums galt es in die Bahn lehrgemäßer Erkenntnisse einzulenken. Man kann darauf verweisen, es hätten genialere Männer als Melanchthon damals in Deutschland gelebt. Da war der stürmische, vielseitige, unruhige, doch auch ungeklärte Sebastian Franck, jedoch wie hätte er jene feinfädige

Kleinarbeit leisten können? Hätte es der feingeistige, aufgeklärte Crotus Rubeanus vermocht? Hätte er die Schaffenslust im Dienste fremder Gedanken gehabt, vor allem war er Lehrer genug mit allen Eigenschaften eines solchen: der Lust zum Übermitteln, der Liebe zum Kleinsten und der Treue im Kleinen, der Liebe zur Jugend, der Nachsicht und wie alle jene Tugenden heißen, die so gering scheinen und so wichtig sind? Melanchthon war kein Cusanus, ich meine, er war kein selbständiger Philosoph mit einem selbst abgewogenen Systeme. Und hätte ein Mann nur eigenen Denkens, der das Weltgeschehen und die Rätsel des Menschenlebens nach eigener Methode fassen wollte, eines anderen Geist und gewichtige Lehre in ein System bringen mögen? Hätte er die Tugend der Entsagung besessen? Und Melanchthon hat entsagt. Der gereifte Mann blickt in voller Erkenntnis dieser Tatsache auf sein Leben zurück: vielleicht wäre es froher, glanzvoller, inhaltreicher geworden[1]. Und dennoch liegt ungewollt Bescheidenheit in diesen Worten; sein Leben war doch reich und glanzvoll gewesen, es hat ihm an Ehren und Anerkennung von Jugend auf nicht gefehlt. Das Licht eines religiösen Helden war in den entscheidenden Jugendjahren über seinen Lebensweg gefallen und ließ ihn nicht mehr los. So war er neben Luther getreten und blieb ihm zur Seite wie ein Mann in allem.

Der Jüngling, den Friedrich der Weise 1518 für Wittenberg gewonnen hatte, war mit seinen 21 Jahren in der Gelehrtenwelt wohlbekannt[2]. Dem Achtzehnjährigen hatte der König der Humanisten, Erasmus von Rotterdam, Reinheit und Glanz der Sprache, scharfen Findersinn, erstaunliches Gedächtnis, große Belesenheit, die Anmut einer liebenswürdigen, königlichen Anlage nachgerühmt[3]. Wie einen Gleichen hatten ihn die Humanisten Deutschlands in einem Alter aufgenommen, wo andere noch scheu die Schulbank drücken. Nachdem ihm Rudolf Agricola der rechte Erwecker geworden war, hatte Melanchthon an Cicero und Demosthenes die Schönheit des klassischen Altertums begriffen. Schon in früher Jugend war ihm

---

[1]) C.(orpus) R.(eformatorum ed. Bretschneider), IV, S. 716: fortassis laetiora, nitidiora et scholis gratiora scripsissemus.

[2]) Zum Leben M.s vgl.; Joach. Camerarius, de vita M. narratio, 1566; Karl Hartfelder, Phil. Mel. als Präceptor Germaniae, 1889; für die Jugendentwicklung bes. Plitt-Kolde, Ausgabe der Loci communes in ihrer Urgestalt, 3. A. 1900.

[3]) C. R., I, S. CXLVI.

der Weg zum wahren Quell klassischer Weisheit, dem Griechentum, gewiesen worden. Den frühreifen Knaben hatte Georg Simler in Pforzheim mit anderen begabten Kindern gesondert im Griechischen unterwiesen und der Großoheim Reuchlin mit einer griechischen Grammatik beschenkt. Nach Besuch der Artistenfakultät in Heidelberg kam Melanchthon in Tübingen unter den Einfluß tüchtiger Lehrer, ward eines kenntnisreichen und charaktervollen Mannes Schüler und bald auch Freund, des Franciscus Stadianus. Als die dialektischen Vorlesungen zu den zweiten Analytiken des Aristoteles führten, bewies der knabenhafte Gelehrte sein von Erasmus gerühmtes inventionis acumen, brachte dem Lehrer die von Hermolaos Barbarus ins Lateinische übersetzte Paraphrase des Themistius sowie die Kommentare des Philoponus und „entdeckte", daß diese Analytiken Rhetorik, nicht Metaphysik trieben[1]). Was ihn zu derart eingehender Beschäftigung mit Aristoteles geführt hat, ist schwer zu erhellen. Mag sein, daß Reuchlin, der selbst ein vorzüglicher Kenner des Aristoteles war und dessen Wissenschaftslehre im Grundriß rein aristotelische Teile aufweist[2]), ihn früh darin bestärkt hat. Oder war es der eigene Trieb, durch den Zeitgeist genährt, der den jugendlichen Gelehrten zu den „Quellen" hindrängte? Der Fleiß des mitgerissenen Schülers, der daheim weiter forschte, zu ergänzen und zu vertiefen, was er im Hörsaale aufnahm? Genug, Melanchthon ist schon in Tübingen mit dem Weisen der Vorzeit, aus dessen Bann er nie mehr ganz entkommen sollte, zusammengetroffen, anders und eindringlicher als die Tausende, die „aristotelische" Philosophie ordnungsgemäß hörten. Die Geschichte des Verhältnisses Melanchthons zu Aristoteles zeigt aber ein Auf und Ab, das wir aus Zeitlage und Persönlichkeit zu erklären haben werden.

Die „Überlieferung" war es gewesen, die selbst des Lehrers Blick getrübt und den wahren Sinn der Analytiken verdeckt hatte; ihr mußte darum der Kampf angesagt, der Schutt späterer Zutaten und entstellender Auslegungen mußte weggeräumt werden. Es war ja die Zeit der „gereinigten" Ausgaben. In Italien gab Marsilius

[1]) C. R., IV, S. 716.

[2]) a. a. O., XI, S. 1002: . . . in dialecticis Aristotelis exercebatur, quae ita perfecte didicit, ut senex etiam ad verbum longas Aristotelis sententias recitare posset. Vgl. über aristotel. Bestandteile in R.s Lehre A. Richter, Mel.s Verdienste um den philosophischen Unterricht. Neue Jahrbücher f. Philol. u. Päd., 1870, S. 474—476.

Ficinus im Auftrage Cosimos Plato heraus, in Frankreich Johann Faber Stapulensis den Aristoteles; 1516 erschien das Neue Testament in einer von Erasmus besorgten gereinigten Ausgabe nach immerhin sorgfältigem Quellenstudium; Reuchlin wollte Deutschland Pythagoras schenken. Der Wittenberger Professor der Theologie, Martin Luther, wollte die theologische Wissenschaft reinigen und auf Augustin zurückführen, während in der Schweiz, angeregt durch den damals viel gelesenen Lehrer, den Humanisten Thomas Wattenbach, Huldreich Zwingli echt humanistisch eine Erneuerung der Theologie auf Grundlage der biblischen Schriften und der Kirchenväter anstrebte. Da lag der Gedanke nicht weitab, in Deutschland auch eine Aristotelesausgabe in gereinigtem Texte zu veranstalten. Stadian scheint diesen Gedanken zuerst ausgesprochen zu haben, sein Schüler sollte das Werk angreifen. Und Melanchthon hat den Plan mit hellem Eifer aufgegriffen. Am Schlusse seiner Institutiones Graecae Grammaticae vom Jahre 1518 enthüllt er sein und Stadians Vorhaben, die aristotelische Wissenschaft zu erneuern, und zwar in Gemeinschaft mit den berühmtesten Männern Deutschlands: Reuchlin, Willibald Pirkheimer, Georg Simler, Wolfgang Franciscus Capito und Johannes Oecolampadius[1]). In seiner berühmten Wittenberger Antrittsrede desselben Jahres über die Reform der Jugendbildung[2]) erwähnt er das Unternehmen ausführlich, mit jenem Stolze, der den meisten Humanisten der Zeit eignete, die gern mit Zukunftsplänen prunkten und die Welt Wunder erwarten ließen. Das große Werk sei begonnen . . . dii reliqua secundent! Und bei diesem Wunsche sollte es verbleiben; denn das größte Erlebnis seines Lebens stand Melanchthon erst bevor.

Die Wittenberger Antrittsrede gehört zu den bekanntesten der vielen, die Melanchthon gehalten hat oder hat halten lassen. Sie ist dementsprechend überschätzt worden. Es spricht aus ihr echte Jünglingsbegeisterung, der Drang zur Reform, Bestehendes zu stürzen. Blickt man jedoch genauer hin, so bleibt die Reform tief innerhalb der bestehenden Verhältnisse stecken. Melanchthon spricht nach. Einen wirklich eigenen Plan, auf neuen Erkenntnissen und Überzeugungen beruhend, die nichts zu erschüttern imstande wäre, die Lebensaufgabe, hat Melanchthon noch nicht gefunden. Seine Jugendentwicklung ist keineswegs abgeschlossen. Seinen Lebensplan fand

---

[1]) C. R., I, S. 24—27.

[2]) C. R., XI, S. 15—25, bes. 19f.

er aber schon in den ersten Wochen seines Wittenberger Aufenthaltes, als sich seine religiöse Bekehrung vollzog, die fast immer in die Zeit unfertiger seelischer Entwicklung fällt. Und als er seine Lebensbestimmung empfand, da verbrannte er zunächst im heiligen Feuer der Neubekehrten, was er bis dahin angebetet. Melanchthon durfte mit Recht später von sich behaupten, nicht die Sucht nach Schätzen und Ehren habe ihn geleitet[1]; was er im Verkehr mit Luther — schon im September 1518 für ihn optimus ac doctissimus vir und opt. ac doctiss. et omnino verae christianaeque pietatis *κορυφαιος*[2]) — damals erlebt hat, ist regelrecht eine Bekehrung gewesen, eine rein innerliche Umwandlung des ganzen Menschen, mit allen Merkmalen und Folgen einer solchen, vor allem mit dem Bruch, mit der Aufgabe aller seitherigen Begeisterung und Pläne. Daher treten wir nun auch in eine wideraristotelische Entwicklungsstufe ein.

Die Jahre 1518—22 zeigen uns Melanchthons Kampf gegen Aristoteles; den Höhepunkt bilden die Jahre 1521 und 1522. Am 13. März 1519 urteilt er in einem Briefe an Spalatin, die Physik der Aristoteliker sei eine frostige Schrift; man könne nichts Nachteiligeres lesen. Sein Bericht an Oekolampadius über die Leipziger Disputation zeigt, daß er den vollen Gegensatz zwischen der alten Theologie von Christus und der neueren aristotelischen empfindet. Sein Vorwort zu Luthers Auslegung des Galaterbriefes vom September 1519 fragt erregt, wie lange denn dies Jahrhundert Zeit und Muße darauf verwenden wolle, eines Aristoteles Werke herauszugeben und sich einzuprägen, anstatt sich der göttlichen Weisheit zuzuwenden. Die peripatetische Philosophie erschließe nicht den Zugang zur Lehre Christi, sie verschließe ihn. Des jungen Humanisten größtes Unternehmen war damit von ihm selbst verdammt. Die Themata circularia des nämlichen Jahres verwerfen die Glückseligkeitslehre der aristotelischen Ethik als mit der christlichen Lehre, selbst mit dem allgemeinen Menschenverstande, nicht übereinstimmend. Lehren der Art sind ungebildetes Geschwätz eines eitlen Sophisten; die biblischen Schriften allein Quelle und Richtschnur. So bereitet sich die Absage an jede Philosophie vor. Am 1. Februar 1520 bekennt er Bartholomäus Schaller, es gebe nur eine wirklich wirksame Tröstung, diejenige, die aus Christus ströme.

---

[1]) a. a. O., S. IV, S. 717.
[2]) I, S. 43, 48

Er lasse die frostigen Tröstungen der Philosophen, und dann fährt er fort mit echt jugendlicher Schwermut: Wie ungewiß, wie fließend, wie hinfällig sind alle menschlichen Dinge[1])!

Melanchthon steht inmitten seiner seelischen Kämpfe um die Wahrheit des neuen Glaubens. Am 9. September 1519 hat er zur Erlangung der Würde eines Baccalaureus der Theologie Thesen verteidigt, die Kolde in gewisser Beziehung als Vorstufen seiner späteren Loci bezeichnet, als einen scharfen Vorstoß gegen das ganze römische System[2]). Wenige Tage vor der Niederschrift jener schwermütigen Briefstelle hatte er in Gegenwart des kurfürstlichen Hofes und eines kaiserlichen Gesandten am Tage der Bekehrung Pauli (25. Januar) in festlicher Rede sich zur paulinischen Theologie bekannt, eine Frucht der im Sommer 1519 zum ersten Male gehaltenen Vorlesung über den Römerbrief[3]). Ihn schaudert bei dem Gedanken daran, welchen Schaden die Vernachlässigung der paulinischen Lehre der Theologie gebracht habe; sie habe man verachtet und sei einem Aristoteles in die Arme gefallen, so daß kaum noch der Name Christus übriggeblieben sei. Die Gelehrten hätten die göttliche Lehre eines Paulus mehr und mehr zerstückelt und nach ihrer Weise Aristoteles ausgelegt, bis kein Vers mehr mit dem andern übereinstimme. Diese Rede bildet aber nur den Vorgesang zu jener anderen vom Sommer des gleichen Jahres, die aus einer Ermahnung zum Studium der paulinischen Gotteslehre zu einem mitreißenden Lobgesang wird, meines Erachtens die am meisten persönliche, am tiefsten empfundene aller Reden des Mannes[4]). An Paulus ergreift er den Sinn und Gehalt des Christentums, zugleich den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Religion und Philosophie. So lesen wir hier das kräftige Wort: die scholastischen Gelehrten haben aus der Theologie Philosophie gemacht, jenes alte Weib, das nach Griechenland riecht.

Um nun die verhaßte Philosophie zum Gespött zu machen, kündet er bereits im April Johannes Lang an: Wir werden die

---

[1]) Zum Vorhergehenden C. R., I, S. 75, 88, 122, 126 f., 132 f.

[2]) Diese Thesen wurden von Karl Krafft aufgefunden und in seinem Werk: Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, Elberfeld, 1876, mitgeteilt; wieder abgedruckt in Plitt-Kolde, a. a. O, S. 250—252, s. a. S. 27.

[3]) Plitt-Kolde, a. a. O., S. 252—267, bes. S. 262, 264, nicht im C. R. aufgenommen.

[4]) C. R., XI, S. 34—41.

„Wolken“ des Aristophanes herausgeben, einen herrlichen Gegenstand, um die Philosophaster anzugreifen. Nach dem Widmungsschreiben vom Dezember 1520 an Amsdorf zur Ausgabe der „Wolken“, die als erster griechischer Druck in Wittenberg die Druckerei Lotthers verließen, überdenkt er im Geiste die Studien der Alten und sieht, daß zu jeder Zeit gerade bei den weisesten und geistreichsten Menschen die sogenannte Philosophie im schlechten Rufe gestanden habe. Denn sie besitze keinen Nutzen für das öffentliche Leben mit ihren Erörterungen über die Ideen, das Leere, die Wolken und andere windige Lehrsätze der Art. Die Beschäftigung mit derlei belanglosen Dingen entnerve selbst hochgesinnte Naturen. Das Philosophieren verdunkle eher das Reich der Wahrheit, als es erhelle. Bei näherer Betrachtung ist die Philosophie nur dummer Streit über leichtfertige Ansichten. Da erdichtet der eine Atome, der andere Ideen als Prinzipien der Dinge, der nimmt unendliche Welten an; einer erblickt in der Lust den Zweck des Guten, ein anderer in der Schmerzlosigkeit, ein dritter in einem falschen Tugendbegriff, ein vierter im Ruhm; dieser leugnet, daß es Götter gebe, jener träumt von zahllosen; einem scheint sich nichts zu bewegen, dem alles. Es ist das Bild der Philosophie aus Wolkenkuckucksheim [1]).

Um die gleiche Zeit arbeitete Melanchthon an seiner Verteidigungsschrift für Luther gegen den Dominikaner Thomas Rhadinus Placentinus, der in einer Rede die deutschen Fürsten aufgefordert hatte, die Kirche gegen den Ketzer zu schützen. Sie erschien im Februar 1521 unter dem Decknamen Didymas Faventinus [2]). Für eine heilige Sache, für das Erhabenste auf dem Erdenrund tritt Melanchthon ein, wenn er für Luther reden will, für die Lehre Christi [3]). Deshalb wird es ihm schwer, von so abgeschmackten Dingen, wie Philosophie und scholastischer Theologie zu sprechen, aber der Angreifer zwinge ihn, Luthers Stellungnahme auch diesen Dingen gegenüber darzulegen. Luther sei mißverstanden oder verleumdet worden; denn er verwerfe nicht gänzlich die Philosophie, so nicht Mathematik und natürliche Physik, er gebe sogar zu, daß sie für die heilige Wissenschaft nötig sei, und billige eine allgemeinverständliche Beschreibung dessen, was man bei lateinischen

---

[1]) Zum Vorhergehenden C. R., I, S. 163, 273—275.

[2]) C. R., I, S. 286—358. Siehe bes. den Abschnitt über die Philosophie und scholastische Theologie, S. 301—326.

[3]) a. a. O., S. 290.

Schriftstellern wie Plinius finde, bei griechischen wie Athenäus und — mit Verlaub! — Aristoteles, Theophrast und Dioskurides, um von den Dichtern zu schweigen. Luther stimme auch dem zu, was über die Natur der Dinge von den Ärzten geschrieben sei. Er verdamme aber denjenigen Teil der Philosophie, der sich mit den Prinzipien der Dinge, den Ursachen von Wind und Regen, solchem anmaßlichen Geschwätz, befasse, alles was man *φυσικα ακροαματα και μετα τα φυσικα* nenne, auch alles, was die Philosophen über die Sitten vortrügen. In der Physik höre man nur einen Wust von Worten wie Stoff, Materie, Form, Idee, Beraubung, Unendliches, etwas zum Plappern für geschwätzige Menschen. Ihr Abgott aber, Aristoteles, behandele in der ganzen Physik nur die Ansichten der Vorgänger, und was sie ganz vernünftig gesagt hätten, das zerpflücke und zerreiße er hämisch, dieser Meister im Schmähen. Aus den Streitigkeiten der Metaphysik aber über Gott und seine Eigenschaften, über die Einheit, den Intellekt, Willen und die Einfachheit Gottes seien, wie aus einem Irrenhaus, die Sekten der Thomisten und Okkamisten hervorgegangen, und es sei am Tage, daß die Metaphysik christlichen Sinn nicht zu bilden vermöge, vielmehr zur Afterreligion verleite und von der geoffenbarten Weisheit abführe. So seien denn auch die meisten Philosophen Atheisten: die Stoiker, die Anhänger Demokrits, die Epikureer, die Kyrenaiker; Atheist sei Aristoteles, unter dessen Führung die Gegner im titanischen Übermut den Himmel stürmen wollten. Seine Ethik widerstreite offen Christus; nachdem sie aufgenommen, sei ein Irrtum nach dem andern groß gezogen, die gesamte christliche Lehre abscheulich verdunkelt worden. Vor den schändlichsten Lastern drücke die Philosophie die Augen zu, beschämende Schandtaten billige Aristoteles in seiner Ethik und Politik, nicht zu vergessen das aristotelische Mittelmaß, das Christus widerstreite, wie schon Laktanz bemerkt habe. Denn Christus lehre, daß jeder Affekt des Begehrens verwerflich sei, im Glauben aber der Affekt um so besser, desto heftiger und lebhafter. Die aristotelischen Theologen aber hätten jenes aristotelische Mittelmaß auf die theologischen Tugenden übertragen; kein Wunder, wenn die Menschheit nicht sonderlich stark nach Gott entbrannt sei! O diese törichten und gottlosen Menschen, die glauben, nach einem Mittelmaß streben zu sollen, wenn es gilt, Gott zu lieben! Melanchthons Ergebnis: die doctorculi haben Christus verjagt und Aristoteles an seine Stelle gesetzt und eine Knechtschaft der Gläubigen bewirkt, ärger als diejenige

Israels in Ägypten und Assyrien. Die Theologie der Universitäten ist ein kümmerlicher Bodensatz der Philosophie, ein läppischer Possengesang, zusammengeflickt aus der Philosophie eines Aristoteles und jenem törichten Rechte, das man das kanonische nenne; besonders in den letzten drei Jahrhunderten seien in steigendem Maße an die Stelle christlicher Lehren menschliche Meinungen getreten, alberne Aristoteles-Philosophien und Papstgesetze[1]).

Der Angriff scheint kaum einer Steigerung fähig, und dennoch findet sich im Juni desselben Jahres erst der ärgste Vorwurf, weil er den Menschen, die Persönlichkeit in ihrem Innersten trifft. Er steht in der Entgegnung Melanchthons auf die Determinatio Theologorum Parisiensium super doctrina Lutheriana: Was kümmert's mich, was jener unsaubere (impurus) Mensch zusammengelogen hat, sollte ich Aristoteles über Christus setzen[2])? Der Höhepunkt in der Abwendung von Aristoteles ist damit erreicht; auch er wird in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten der protestantischen Kirche wiederkehren; Philosophen und Theologen vom sechzehnten Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein werden sich zu gleicher Höhe versteigen.

Ende 1521 erschienen, nach längerer Verzögerung des Druckes, die Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae, das theologische Hauptwerk Melanchthons, eine Grundschrift des evangelischen Bekenntnisses, das erste Lehrbuch der lutherischen Kirche. Es nimmt nicht wunder zu sehen, daß auch hier Aristoteles bekämpft wird. Der Widmungsbrief an Tilemann Plettener unterrichtet den Leser bereits darüber, daß die aristotelische „spitzfündickait" [3]) ausgetilgt werden solle. Die Schrift selbst bezeichnet Aristoteles' Lehre als eine Art Zanksucht; und „was geht es mich an, was jener Zänker gemeint hat[4])?" Von wesentlich aristotelischen Lehren wird jedoch nur eine abgelehnt und zu widerlegen versucht, die Willenslehre[5]). Unter Wille verstehe Aristoteles die Möglichkeit der Wahl bei äußeren Handlungen, was falsch sei und in der

[1]) a. a. O., S. 343 f.

[2]) S. 405.

[3]) So Spalatin in seiner Übersetzung der Loci von 1521 und 1522, s. Suppl. Melanchthoniana, 1. Abt. Dogmatische Schriften, herausgegeben von Otto Clemen, I, 1910, S. 4.

[4]) Plitt-Kolde, a.a.O., S. 57, 86, 112; im C. R. sind die Loci Bd. XXI, nach den verschiedenen Auflagen abgedruckt, s. hier S. 101, 117.

[5]) Plitt-Kolde, S. 74 ff., C. R., a. a. O., S. 92 f.

christlichen Kirche die gröbsten Irrtümer heraufbeschworen habe. Die actus eliciti seien erdichtet; denn es gäbe im Menschen keine Macht, die sich ernstlich den Affekten widersetzen könne. Die Ausgabe der Loci vom folgenden Jahre verschärfte noch die erste Fassung: Melanchthon will die Worte „freier Wille" und „Vernunft" überhaupt nicht gebrauchen, um den Leser nicht mit zweideutigen Begriffen aufzuhalten. Und Schuld an der Verdunkelung der Lehre von des Menschen Natur trügen die aristotelischen Begriffe Wille, Begehren, freie Handlung, tätiger und leidender Intellekt[1]).

Das sind alles härteste Urteile; ja, maßlose Angriffe sind darunter, die bei dem sonst sehr zurückhaltenden Gelehrten überraschen. Allein bald nähern sich die Jahre, in denen das Urteil über Aristoteles zurückgebogen wird. 1525 noch in einer Rede über die Gesetze ein letzter, bereits matter Ausfall: Verließen die Philosophen den Boden der gemeinen Erfahrungswelt, wo es sich um rein menschliche Dinge handele, so erträume sich ein jeder einen Staat nach seinem Geschmack. Plato wolle, daß auch die Frauen Soldat würden, Aristoteles zweifle daran, ob man die Stadt mit Mauern umgeben solle; die Gerechtigeit lasse er teils auf geometrischen, teils auf arithmetischen Verhältnissen beruhen: ganz klug und gescheit, allein für die Sache selbst ohne Bedeutung[2])! Wir werden von der Begeisterung hören, mit der Melanchthon später unermüdlich gerade diese Einteilung der Gerechtigkeit preist.

Allein, haben die Jahre 1518—1521 Melanchthon dazu geführt, sich von dem Philosophen ganz loszusagen, dessen Werke er hatte wiederherstellen wollen, um auf der also gereinigten Grundlage die Jugendunterweisung heilsamer für Leben und Wissenschaft zu gestalten? Schon die Tatsache, daß die eigentlich philosophischen Schriften dieser Jahre, die Rhetorik und Dialektik (1521) nirgends die Form einer gänzlichen Abkehr von Aristoteles tragen, im Widmungsbriefe zu den drei Büchern über Rhetorik Aristoteles' Dialektik angelegentlich empfohlen wird[3]), muß Bedenken erregen.

Wer den Bruch mit Aristoteles zu stark betont und hier uneingeschränkt von Abkehr und Verwerfung spricht, verschließt sich die Möglichkeit, den späteren Aristotelismus Melanchthons zu begreifen. Es ist in diesem Stücke zuviel Literarkritik, zuwenig psychologische Analyse getrieben worden. Der Hauptfehler liegt

[1]) Plitt-Kolde, S. 77, C. R., XXI, S. 93 f.

[2]) C. R., XI, S. 80, 88 f.

[3]) C. R., I, S. 66.

in der Überschätzung der geschriebenen und gesprochenen Worte des jugendlichen Melanchthon. Der kleine Magister, der schon ein paar Tage nach seiner Ankunft in Wittenberg durch den Zauber seiner Rede sich die zweite Heimat gesichert hatte, war ein liebenswürdiger, kluger Gelehrter, aber noch kein gefestigter Charakter und selbständiger Denker, vielmehr weitaus das Werk seiner Lehrer, und gewiß ein klein Meisterwerk. Aber ohne Luther wäre er nichts weiter geworden als ein Philologe neben vielen anderen, fleißiger als mancher von ihnen, auch viel stiller und friedlicher, doch zu den größten hätte ihn die Geschichtschreibung der klassischen Philologie so wenig gerechnet wie heute. Denn „im allgemeinen bilden gemäß seiner Auffassung der klassischen Studien als eines wesentlich formalen Bildungsmittels Grammatik und Stilistik den Schwerpunkt seiner philologischen Leistungen; für die reale Seite der Altertumsforschung hat er nur geringes Interesse; seine schwächste Seite ist die Kritik, worin ihm viele seiner Zeitgenossen wie Erasmus, Beatus Rhenanus, Gelenius, Simon Grynaeus und andere weit überlegen sind[1]". Ihn hob jedoch aus der Menge heraus, daß er den Grundfragen der Persönlichkeit, den Urfragen der Menschheit, den religiösen, gegenübergestellt ward, Ja oder Nein zu sagen. Und seine Tat, deren Folgen ihn sein Leben lang emportrugen und in wirklich führender Stellung hielten, ward die rückhaltlose Entscheidung für das neue Evangelium, seine religiöse Bekehrung. Wäre es weniger als das, nur ein Beipflichten gewesen, nimmer hätte der Jüngling mit solchem Eifer selber in der Bibel geforscht, vor allem niemals in den Loci ein Werk zu schaffen vermocht, das in solcher Klarheit und Reinheit die Grundlagen des lutherischen Evangeliums darlegt, daß es selbst Luther ergriff und zum Ausspruch bewog, es sei das beste Buch nach der Heiligen Schrift[2]. Dabei erlebte Melanchthon, was ihm fortan Grundanschauung bleibt, die Unvereinbarkeit von Religion und Philosophie, Weltweisheit und Frömmigkeit. Religion und ihre Lehren sind ein Reich für sich; je freier sie von Vermengung mit Verstandesdingen und weltlichem Wissen gehalten werden, desto besser. Sein geschichtlicher Sinn beweist ihm, daß die von Jahrhundert zu Jahrhundert zunehmende Überwucherung mit philosophischen Lehren

[1]) Konrad Bursian, Geschichte der klass. Philologie in Deutschland, 1883, I, S. 173.

[2]) C. R., XXI, S. 78.

die urchristliche Lehre entstellt hat[1]). Darum ist sein Kampf gegen Aristoteles ein Kampf gegen die auf Aristoteles errichtete Theologie seiner Zeit und der Vorzeit. Kein Zweifel kann darüber für den bestehen, der aufmerkend den Briefwechsel, die Reden und Schriften Melanchthons aus den Jahren 1518—1522 durchliest.

Das Erlebnis der Ohnmacht menschlicher Verdienste und menschlicher Vernunft in Glaubenssachen hat Melanchthon zum Gegner der Aristoteliker gemacht. Als ihm der Glaube an die völlige Ohnmacht des Menschen in Glaubensdingen später verlorengegangen ist, da ist auch sein Denken wieder aristotelisch[2]). Jetzt meinte er noch, die Aristoteliker brächten durch die Lehre von den Verdiensten die Gewissen zur Verzweiflung und wähnten heuchlerisch, daß durch die Vernunft die Herzen gereinigt und erneuert würden, Gott zu erkennen, zu fürchten und zu vertrauen, wozu doch allein der Heilige Geist imstande sei[3]). Darum ist auch der Gegner immer noch derselbe wie in der Wittenberger Antrittsrede: die aristotelische Scholastik. 1518 entlud sich seine Verachtung über Tartaret und Bricot, zwei neuere Skotisten, den Thomisten Johannes Versor, die Kölner summulae und deren thomistischen Kommentar von Lambert de Monte, gegen Auswahlphilosophen wie Eck: diese inscitiae magistri. In der Schrift gegen Rhadinus, wo religiöse Fragen verteidigt werden sollten, nicht philosophische, wandte sich Melanchthon in erster Linie gegen Thomas von Aquino, gegen dessen Metaphysik und Ethik, zugleich aber gegen alle Thomisten, Skotisten und Okkamisten, so viele die himmlische und schlichte Weisheit Christi um der Philosophie willen zurückgesetzt hätten[4]). Die Philosophie an sich will er nicht verwerfen, sowenig wie Luther, nur die übliche Art und Weise des Philosophierens[5]). Für so töricht und bösartig möchte er nicht gehalten werden, daß er einem Philosophen in seinem Bereiche nicht das höchste Lob erteilen könne[6]). Die Philosophaster will er mit der Herausgabe der „Wolken“ treffen, mitnichten die Philosophen; denn ihnen will

---

[1]) Vgl. den dogmengeschichtlichen Überblick C. R. VI, S. 166 ff. aus dem Jahre 1546, der aber nur zusammenfaßt, was M. seit 1518 an den verschiedensten Stellen ausgesprochen hatte.

[2]) S. u. S. 93 ff.

[3]) C. R., I, S. 708 (1524).

[4]) C. R., I, S. 307 ff., 316 f., 303, 346.

[5]) S. 53 (Okt. 1518).

[6]) S. 122 (Sept. 1519).

er sehr wohl, wofern sie mit Maß und Vorsicht philosophieren[1]. Daraus wird wahrscheinlich, daß er den Fürsten der Scholastik, den magister sententiarum, selbst zu stürzen gesonnen war. Nach einer Stelle aus dem Jahre 1520, die freilich nicht eindeutig ist und lange unbeachtet blieb, trug er sich mit dem Gedanken, kritische Anmerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus zu schreiben[2]. Seine Feinde sind also die philosophastri, die doctorculi und magisterculi; deren Aristoteles wird mit Verachtung verworfen, wie der „Aristoteles des Eck" in einem besonderen Falle[3]; und der Gegner ist — was entscheidend wird — auch in den Loci der scholastische Aristotelismus, nebst jeder mit Philosophie vermengten Gotteslehre.

Schon die ersten Sätze richten sich gegen Johannes Damascenus († 749) und Petrus Lombardus († 1164). Er verspottet die summularios, fatuas, insulsas et impias sophistarum argutias und was aristotelische Theologen zusammengelogen haben[4]. Die Philosophie geht nur auf das äußere Verhalten des Menschen[5]; ihre Lehren können daher keineswegs für religiöse Fragen bestimmend sein. Die rein philosophische Tugendlehre macht aufgeblasen; und daß die philosophische Seelenlehre, insonderheit die Willenslehre, Hauptstücke des Christentums verdunkelt, vernahmen wir schon. Ebenso ungenügend ist die aristotelische Physik, nur mit dem Unterschied, daß sie Melanchthon überhaupt nicht befriedigt. Aber diese Erkenntnis hatte er bereits vor Wittenberg, und wir werden in anderem Zusammenhange davon zu reden haben. Die Metaphysik freilich muß ganz fallen, weil sie lediglich spekulative Theologie war.

Ist aber dies die Kampfstellung, dann wird verständlich, daß Melanchthon sich in seiner wideraristotelischen Entwicklung nicht von dem unverfälschten Philosophen von Stagira, soweit dieser eben nur Philosoph war und als Philosoph genommen und genutzt werden sollte, „losgesagt" hat. Nun erst wird begreiflich, daß er auch die Dialektik des Aristoteles während dieser Zeit anpreisen, ja, die Gegner einmal mit einem Worte des Aristoteles zurückweisen kann: hätten sie auf sein Wort gehört, *το ακριβες ουχ ὁμοιως εν ἁπασι τοις λογοις επιζητεον,* so würden sie nicht die himmlischen Geheimnisse mit menschlichen Vernunftgründen zu durchdringen ver-

[1]) S. 163.
[2]) S. 157. Vgl. Plitt-Kolde, S. 32 f.
[3]) C. R., I, S. 115.
[4]) Vgl. Plitt-Kolde, S. 54, 81, 85, 97 ff., 244.
[5]) Ebenda, S. 88.

sucht haben[1]). Und in den Loci begegnen uns Ausführungen, die einen Einfluß des Aristoteles nahelegen, obwohl gerade in diesem Zusammenhange „ille rixator" kurz abgetan wird: Melanchthon fordert ein Naturrecht, das auf dem Wesen des eigentümlich Menschlichen, also auf sittlichen Grundlagen zu errichten sei[2]).

Immerhin wäre noch nicht die ungewöhnliche Schärfe, ja, die maßlosen Urteile aus der Feder eines Melanchthon voll erklärt. Sie sind am schärfsten in den beiden Schriften, die für Luther eintreten: in den Schriften gegen Rhadinus und die Pariser Theologen, die beide Luthers Ansichten wiedergeben und verteidigen wollen. Und so ist es in der Tat. Luther spricht hier durch Melanchthon, und nicht hier allein. Wir müssen den Einfluß und die Stellung Luthers zu Aristoteles einfügen, um Melanchthons Stellung in diesen Jahren ganz zu verstehen. Luther war ihm nicht nur auf religiösem Gebiete an Reichtum des Erlebens und an innerer Festigkeit überlegen, sondern zunächst auch im wissenschaftlichen Urteil über theologische Fragen, weil er der ältere und gereiftere war. Der jugendliche Melanchthon geriet daher unter den Einfluß Luthers auch in rein wissenschaftlichen Fragen[3]).

Luther hat auf der Universität Erfurt den Aristotelismus seiner Zeit voll und ganz durchgekostet; darüber lassen die vortrefflichen Untersuchungen Otto Scheels keinen Zweifel mehr übrig. Das wissenschaftliche Rüstzeug, das er sich als Student erworben hatte, beherrschte er genau so vollkommen wie jedes andere wissenschaftliche Talent seines Jahrhunderts, und das war eben die Dialektik auf Grundlage der aristotelischen Schriften. Seine eigene Lehr-

---

[1]) C. R., I, S. 313.

[2]) Plitt-Kolde, S. 110ff.

[3]) Das Verhältnis Luthers zu Aristoteles ist zu allen Zeiten viel und gern behandelt worden. Von älterer Literatur nenne ich: Heumann, Acta Philosophorum, X, 1719: Lutheri Urteil von der Philosophie, S. 579—593; Joh. Hermann v. Elswich, De varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna schediasma, 1720, S. 15ff.; Jac. Brucker, Hist. Philos., IV, 1 (1743), S. 94—102. Das Lutherjahr 1883 brachte eine Reihe Schriften, so Friedrich Nitzsch, Luther und Aristoteles; Osw. Gottlob Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern, s. S. 55—57; wertvoll ferner Ferd. Bahlow, Luthers Stellung zur Philosophie, 1891. Zuletzt hat Otto Scheel in seinem „Martin Luther", Bd. I, II (1916f.), auch Luthers Stellung zu Aristoteles und seinen Aristotelismus, was Gründlichkeit des Quellenstudiums und kritisches Vermögen anlangt, unübertrefflich dargelegt, s. bes. I, §§ 13—17. Anders als bei Melanchthon darf darum die Frage „Luther und Aristoteles" als geklärt betrachtet werden.

tätigkeit in Wittenberg begann 1508/09 mit Vorträgen über die nikomachische Ethik[1]. Luther hat aber dem Aristotelismus von vornherein wenig Liebe abgewinnen können, und, einem Findling gleich, steht unter Luthers Werken jene Weihnachtspredigt des Jahres 1514 (oder 1515?), in der er über Joh. 1, 1 ff. predigte und unter dem Wort, das im Anfang bei Gott war, das wahre ewige Denken Gottes der absoluten Intelligenz verstehen will. Dieses Denken ist ihm lebendige Bewegung und Gott und eins mit dem göttlichen Wesen und alsdann das Wort Gottes selbst. Mit Hilfe der aristotelischen Lehre von der Bewegung wird nun dargetan, wie dies Verhältnis des göttlichen Denkens zu Gott in den Geschöpfen, im sinnlichen Leben und der Bewegung seine Analogie habe. Dennoch ist Luther kein Freund des Aristoteles und wirft ihm vor, seine wahren Sätze anderen entlehnt zu haben[2]. Seine philosophische Tätigkeit hat ihn überhaupt alsbald wenig befriedigt. Schon im März 1509 schreibt er an Braun in Eisenach, am liebsten vertausche er sie ganz mit der Theologie, um zum Kern der Nuß zu gelangen[3]. Und in das nun folgende Jahrzehnt und darüber hinaus fallen die leidenschaftlichsten Urteile wider Aristoteles[4]:

„Er nennt ihn einen Erzverleumder, Komödianten und Teufel, einen falschen und gottlosen Heuchler, einen Erztadler, der soviel hin und her redet, daß man schließlich nicht weiß, was er will, einen Proteus, dreiköpfigen Cerberus oder dreileibigen Geryon, der die Geister äfft, einen Sykophanten und lasterhaften Schwindler. Die heidnische Bestie, der blinde heidnische Meister, der verdammte, hochmütige, schalkhafte Heide hat mit seinen falschen Worten so viel der Christen verführt und genarrt und die Kirche zum Besten gehabt. Er ist ein durchaus gottloser Mensch, der Wahrheit gleichsam öffentlicher Feind, ein Verwüster der frommen Lehre, ein Feind

---

1) S. Oergel, Vom jungen Luther, 1899, S. 110f.; Köstlin-Kawerau, Martin Luther, I, 5. A., S. 85; Otto Scheel, a. a. O., II, 1917, S. 190. Daß Luther auch über Physik und Dialektik gelesen habe, ist eine irrtümliche Behauptung Melanchthons, der wohl noch von einer Vorlesung L.s über Physik wußte, nämlich aus dem Jahre 1519 vor den Augustinerbrüdern zu Wittenberg (n. Oergel). Im Februar 1517 kündigte Luther Lang an, er sei mit einem Kommentar zur Physik des Aristoteles beschäftigt, die ihn wie Kot und eitler Brand dünkt.

2) Vgl. Köstlin-Kawerau, Martin Luther, I, 5. A., 1903, S. 118.

3) de Wette, Briefe, I, S. 6.

4) Nach Bahlow, S. 31—34; s. die Zusammenstellung bei Nitzsche, S. 3f.

Christi, giftig und tötlich, ein Henker der Seelen. Luther ist sogar geneigt, in Aristoteles den leibhaftigen Teufel zu sehen, wenn er eben nicht Fleisch und Blut gewesen wäre. Ironisch nennt er ihn „das edle Licht der Natur, den heidnischen Meister, den Erzmeister aller natürlichen Meister", dessen Kunst nichts sei, dessen Träume, noch dazu mißverstanden, von den Schultheologen in die Theologie gemischt seien. Seine Philosophie aber sei tausendmal finsterer als die Heilige Schrift, bilde weder Verstand, noch Gefühl, noch die Sitten, sondern befördere nur Zänkereien. Daher müsse sich ein Theologe davor hüten. Es sei verkehrt zu meinen, man könne ohne Aristoteles kein Theologe werden; im Gegenteil, man werde nur ein Theologe, wenn man sich um Aristoteles nicht kümmere. Denn der ganze Aristoteles sei, gegen die Theologie gehalten, wie Finsternis gegen das Licht. „Wer ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren will, der muß erst in Christo recht zum Narren werden." Auch Aristotetes' Philosophie an sich sei nicht viel wert; denn es finde sich darin fast nur leeres Geschwätz von der Materie, von unendlicher Bewegung, vom leeren Raum und Zeit, überhaupt nur Irrtümer. Die ganze Weisheit seiner Lehre bestehe darin, daß ein Töpfer aus Ton einen Topf machen kann, ein Schmied aber nicht, er lerne es denn, und daß ein Stein schwer sei, eine Feder leicht, Wasser naß und Feuer trocken sei. Seine bekanntesten Begriffserklärungen seien petitiones principii. Daß dies alles eine wahre Philosophie sei, werde er sich nie einreden lassen. Es betrübe ihn sehr, „daß die besten Köpfe in solchem Kot und Unflat die Zeit zubringen und ihre Mühe vergeblich anwenden".

Von diesen Anschauungen sind nun die Vorschläge bestimmt, die Luther in seiner Sturmschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" 1519 für eine Abänderung der Universitätslehrpläne entwickelte: „Hie were nu mein Rath, daß die Bucher Aristotelis Physicorum, Metaphysice, de Anima, Ethicorum, wilchs bisher die besten gehalten, ganz wurden abthan mit allen andern, die von naturlichen Dingen sich ruhmen, so doch nichts drinnen mag gelehret werden, wider von naturlichen noch geistlichen Dingen; dazu seine Meinung niemand bisher vorstanden und mit unnützer Aerbeit, Studiern und Kost, so viel edler Zeit und Seelen umbsonst beladen gewesen sein. Ich darf's sagen, daß ein Topfer mehr Kunst hat von naturlichen Dingen, denn in denen Bucher geschrieben steht .... Gott hat uns also mit ihm plagt umb unser Sund willen. Lehret doch der elend

Mensch in seinem besten Buch, de Anima, daß die Seel sterblich sei mit dem Körper; wiewohl viel mit vorgegebenen Worten ihn haben wollt erretten, als hätten wir nit die Schrift, darinnen wir ubirreichlich von allen Dingen gelehrt werden, der Aristoteles nit ein kleinsten Geruch je empfunden hat; dennoch hat der todte Heide ubirwunden, und des lebendigen Gottis Bucher vorhindert und fast unterdruckt; daß, wenn ich solchen Jammer bedenk, nit anders achten mag, der böse Geist hab das Studirn hereingebracht. Desselben gleichen das Buch Ethicorum, ärger denn kein Buch, stracks den Gnaden Gottis und christlichen Tugenden entgegen ist, das doch auch der besten einis wird gerechnet. O nur weit mit solchen Buchern von allen Christen! Darf mir niemand auflegen, ich rede zu viel, oder vorwirf, das ich nit wisse. Lieber Freund, ich weiß wohl, was ich rede, Aristoteles ist mir so wohl bekannt, als dir und deinis gleichen; ich hab ihn auch gelesen und gehoret, mit mehrem Verstand, dann St. Thomas oder Scotus, deß ich mich ohn Hoffart ruhmen, und wo es not ist, wohl beweisen kann. Ich acht nit, daß so viel hundert Jahr lang so viel hoher Verstand drinnen sich ärbeitet haben .... Das mocht ich gern leiden, daß Aristotelis Bucher von der Logica, Rhetorica, Poëtica behalten oder sie in eine andere kurz Form bracht, nutzlich gelesen wurden, junge Leut zu uben, wohl reden und predigen, aber die Comment und Secten mußten abethan, und gleichwie Ciceronis Rhetorica ohn Comment und Secten, so auch Aristotelis Logica einformig, ohn solch groß Comment, gelesen werden[1])".

Wie unzählbar oft sind von streng lutherischer Seite in den nächsten Jahrhunderten diese Worte Luthers wiederholt worden! Sie bilden das immer wieder aufgenommene Kampfmittel gegen die Philosophie, und überall da, wo Aristoteles bekämpft wird, werden wir diese Sätze Luthers wie Worte aus Delphi angeführt finden.

Zu einem kritischen Verhalten gegenüber Aristoteles war Luther bereits in Erfurt angehalten worden[2]). Die Steigerung des Angriffs jedoch erklärt sich aus Luthers wachsendem Widerstreben gegen jegliche Vermengung von Religion und Philosophie, damit gegen die spekulative Theologie der Scholastik. Er will die Theologie zu einer selbständigen praktischen Wissenschaft ausbauen; kein Wunder, wenn er besonders Thomas angreift, der kaum ein einziges

[1]) Erl. Ausg. XXI, S. 344 ff., Werke in Ausw. v. Otto Clemen, I, 412f.
[2]) Otto Scheel, I, § 15.

Kapitel verstanden habe; dieser ist ihm der vom Himmel gefallene Stern, von dem die Offenbarung Johannis berichtet, er habe den Brunnen des Abgrundes aufschließen dürfen, daß Sonne verfinsternder Rauch sich über die Erde verbreitete[1]. Der Ausgang von den neuen religiösen Forderungen seiner Persönlichkeit macht im besonderen die Ablehnung der Psychologie und Ethik, der Physik und Metaphysik verständlich; das Organon, die Rhetorik und Dialektik bleiben dagegen nach wie vor in Geltung. Sie bilden eben das „wissenschaftliche Rüstzeug" der Zeit und sind damit die zeitlichen Schranken, über die auch ein die Zeit in anderen Stücken sprengendes und über sie vorwärts weisendes Genie nicht hinaus kann. Überhaupt hat auch Luther nicht Aristoteles bekämpft, weil er ihm zu sehr Philosoph war, sondern — das gilt allen Kraftworten zu Trotz — weil er überall die Religion „so frostig" behandelte[2]. Aristoteles selbst hielt sich in seinen Grenzen; die Sophisten und Mönche zogen erst Ungehöriges in theologische und religiöse Fragen hinein[3]. Er wäre es wohl zufrieden, wenn reine Philosophie aus ihren Quellen gelehrt würde[4]. Deswegen hat Luther zu wiederholten Malen vom falsch verstandenen Aristoteles auf den recht verstandenen verwiesen, den die Sententiarier, der Aquinate, die Juristen und Kanonisten, die päpstlichen Gesetze und Glossen nicht oder zu wenig kännten[5].

Das ist nun ganz der Gegner, dem wir uns in Melanchthons Schrift gegen Thomas Rhadinus gegenübersahen. Ja, diese Abhandlung Melanchthons ist in einem Sinne die erste Darstellung des Verhältnisses Luthers zu Aristoteles. Der flüchtigste Vergleich belehrt darüber, daß Luthers Urteile aus den Jahren 1509—1520 vollzählig in ihr wiederkehren: Vorwürfe gegen die Person — im Schmähen gebührt Aristoteles die erste Stelle, und für Luther war er schon 1516 calumniosissimus calumniator[6] —, besonders aber die nämliche Beurteilung der aristotelischen Werke. Denn es ist keinesfalls darzutun, daß die Anerkennung der Formalwissenschaften wie des gereinigten, auf Quellenstudium beruhenden Vortrages

[1] de Wette, I, S. 84 (1518); Op. var. argum., V, S. 335 f. (1521).

[2] Nitzsch, a. a. O., S. 32.

[3] Commentarii in ep. Pauli ad Galatas, ed. Erl. I, S. 377 f. Vgl. C. R., I, S. 346.

[4] de Wette, I, S. 190 (1518).

[5] Vgl. Nitzsch, S. 23.

[6] C. R., I, S. 302; de Wette, I, S. 15.

aristotelischer Philosophie in der Schrift „An den christlichen Adel" auf einem Einflusse Melanchthons beruhe: sie mag durch ihn gestärkt worden sein, eignete aber Luther auch ohnedies, und zur Kritik an Aristoteles war er schon in Erfurt angehalten worden.

Das Wesentliche bleibt, daß sich die Abhängigkeit Melanchthons von Luthers Urteil in den Jahren bis zum Umschwung wiederholt, daß dabei aber auch nach Luthers Anschauung die aristotelische Philosophie in ihrem Bereiche unangetastet bestehen konnte, wenn es ein Forscher unternehmen wollte, sie aus den Quellen zu lehren. Ernste Gründe sollten erstehen, die eine stärkere Hinwendung zu Aristoteles nötig machten, und nun ward Melanchthon der Führer, und Luther schließlich, in mancher Beziehung, sein vornehmster Gefolgsmann.

2. Die Wendung zu Aristoteles

Melanchthons Persönlichkeit ermangelt aller Züge, die uns an den typischen Renaissancenaturen geläufig sind: der Weltfreude, der Naturergebenheit, des Ästhetizismus, zu schweigen von Zügen eines Übermenschentums, rückhaltlosen Lebensgenusses und Menschenverachtung. Es gebricht ihr an Feuer und Schwung. Darum rauscht und jubelt es nicht in seinen ersten Bekenntnisschriften nach dem Eintreten für die Sache des Evangeliums. Sie verraten uns echte Begeisterung, ein religiöses Glühen und die innerliche Freude eines Herzens, das seinen Gott gefunden hat, ganz besonders einen hellen Verstand, der auf das Wesentliche dringt und es wohlgeordnet zusammenzustellen und vorzutragen weiß, allein sie bieten trotz wohlgebauter Sätze kein Wortgepränge, keinen sachlichen Überschwang trotz am Stoff sich entzündender Ergriffenheit des Verfassers. Man versteht, daß immer wieder die religiöse Tat Melanchthons unterschätzt worden ist[1]), gewiß weil die religiöse Urgewalt, die in Luther sich auswirkte, den Vergleich zuungunsten Melanchthons ausfallen läßt. Aber es handelt sich doch nur um Verschiedenheit der Äußerung des Erlebten, des Hinausstellens im Innern erfahrener neuer Wahrheiten. Wie in Schmerz und Freude, Liebe und Leid sich die Menschen den Charakteren nach mannigfach verschieden geben und es nur dem oberflächlichen Beurteiler

[1]) Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, I, 2. A., 1896, S. 187 f. — Otto Ritschl, Dogmengesch. d. Protest., II, 1, 1912, S. 226 ff. weist sehr fein nach, wie sich die Verschiedenheit der Charaktere schon in den ersten Schriften der beiden Männer ausprägt.

einfallen wird, lediglich nach den Äußerungen im Affekt den Charakter zu beurteilen und das Gefühlsleben aus ihnen zu erschließen, ebenso auf religiösem Gebiete. So grundverschieden die Naturen Luthers und Melanchthons sind, daraus folgt mitnichten, daß Melanchthon weniger echt und tief empfunden hätte, daß er von dem neuen Leben geringer durchdrungen worden sei und sein Wesen keine dauernde Änderung bis in den Kern hinein erfahren habe. Daß Melanchthon in den Sturm- und Drangjahren des Protestantismus 1522—1536 treu ausgeharrt und seinen Teil Mühe und Arbeit auf sich genommen hat, obwohl ihm ein Fortgang von Wittenberg leicht möglich gewesen wäre, zeigt deutlicher als hundert Sätze aus Briefen und Reden, daß Melanchthon religiös fest stand; die Probe auf Bewährung hat er durchgehalten. Wird er Luther gegenübergestellt, so gilt: Wohl anders, doch nicht minder. In Melanchthon überwiegt das Verstandesmäßige, der Gelehrte, der Humanist. Auch als Humanist war nichts in ihm von der ungebärdigen Natur so mancher Humanisten der Zeit, die bummelnd die Lande durchzogen und nur zu oft verbummelten und verkamen. Schon der Jüngling besitzt die medietas; er bleibt maßvoll. Humanitas möchte man im Hinblick auf ihn und in Übereinstimmung mit seiner Auslegung des Wortes am liebsten mit diu mâze übersetzen: um gehaltene Form hat er bewußt sein Leben lang gerungen, für sich selbst, für die deutsche Jugend und das deutsche Volk[1]). Mit Plato *μετριως φιλοσοφειν* billigt der Herausgeber der „Wolken"[2]). Daher ist ihm jeglicher Tumult in der Seele zuwider; den Aufruhr im Innern zwingt er mit wissenschaftlicher Forschertätigkeit nieder, den Aufruhr in der Öffentlichkeit sucht er zu meiden, wenn es irgend geht; denn er gehört nicht zu den Männern, „die ganz Willen sind und denen es an einer Wahrheit nicht mißfällt, wenn sie etwas seditiös ist"[3]). Nun kamen aber die Jahre des Aufruhrs, und er ward in sie hineingezogen. Sorgen viel und Arbeit bis ans Maß der Kräfte bargen sie für ihn in ihrem Schoße.

Die Jahre von 1518 bis in die Mitte der Zwanziger hinein sind in der Geschichte des Protestantismus die dogmen- und kirchenlose Zeit, die Jahre christlicher Subjektivität und unbeschränkter Gewissensfreiheit. Nichts anderes als das Evangelium sollte die Gewissen binden und bändigen, auf die unverfälschte Kraft rein

---

1) Vgl. C. R., XVI, S. 446 f.

2) C. R., I, S. 163.

3) Fr. Paulsen, a. a. O., S. 181.

innerlich aufgenommener Wahrheit sollte die unsichtbare Gemeinde der Heiligen gegründet werden. Der Winter von 1521 auf 1522, während Luther auf der Wartburg weilte, brachte den Wittenberger Bildersturm und den ersten großen Zwiespalt zwischen dem Luthertum und den Bildungsmitteln der Zeit. Luther hatte manches abfällige Wort wider Vernunft und Weltbildung gesagt und geschrieben; evangelische Prädikanten, nach Herkunft und Gesinnung nicht immer einwandfrei, hängten sich an ihn und steigerten die Aussprüche des neuen Propheten. Mit dem Regierungswechsel in Sachsen und dem Bauernkriege setzte 1525 der Umschwung im Luthertum wirksam ein. Wenn nicht die Wissenschaften ganz unterliegen sollten, war es auch an der Zeit geworden. 1523 fanden in Wittenberg zum letzten Male für ein volles Jahrzehnt theologische Doktorpromotionen statt; erst 1533 wurden wieder Doktoren der Theologie ernannt[1]). 1524 erscheint es Luther, als wenn der Kurfürst die Universität überhaupt verfallen lassen wolle. Die Jahre 1527—1529 bringen den tiefsten Stand der Hörerzahl. Abgeschlossen ist die Reform der gesamten Universität, an der gerade Melanchthon der größte Anteil gebührt, aber erst im Jahre 1536. Es bildet ein Ruhmesblatt im Leben Melanchthons, daß er in der „Niedrigkeit des Schullebens" [2]) ausgehalten hat.

Als die paulinisch-augustinische Heilslehre scheiterte, weil sie der Spekulation entbehren zu können glaubte und meinte, es sei genug, das Dogma rein irrational hinzustellen, und als dem gesamten Bildungswerk in protestantischen Landen der größte Schade erwuchs, da erwachte in Melanchthon der Humanist mit dem Glauben an die Macht der Vernunft, mit der Liebe zum klassischen Altertume und der Überzeugung vom Werte der Studien für Lebensführung und Gesittung. Am 15. Oktober 1518 hatte er Spalatin geschrieben: er wolle die Philosophie reinigen, um tüchtig zur Theologie zu werden und in ihr etwas Entscheidendes zu leisten, wenn es dem Geber aller Güter gefalle[3]). Als Luther dem gemeinsamen Freunde im Juli 1522 schrieb, man möge Melanchthon von den grammatischen Vorlesungen befreien und ihm die theologischen übertragen, antwortet Melanchthon im gleichen Monat höflich, doch bestimmt: an der Universität seien kaum zwei imstande, bona fide

[1]) Über die Schicksale der Wittenberger Universität vgl. Paulsen, a. a. O., S. 189, 211—226, W. Friedensburg, Gesch. d. Univ. Wittenberg, 1917.

[2]) C. R., IX, S. 1102.

[3]) I, S. 50.

klassische Philologie zu lesen. Würden aber nicht darin ordentliche Kenntnisse übermittelt, was für Theologen gäbe es dann! Die Wissenschaft sei dringend nötig, darum lehre er daheim und öffentlich Latein und Griechisch, weise täglich auf diese Grundlagen hin[1]. Im nächsten Jahre hält er eine Rede, um darzulegen, welchen Nutzen die Beredsamkeit für die Behandlung der profanen wie der heiligen Wissenschaften sowie für die Sitten der Menschen besitze[2]. Im August 1524 legt er im Vorwort zu Luthers Schrift „De constituendis scholis" der Jugend die Pflege der Wissenschaften ans Herz[3]. Ende 1524 ist die erste theologische Schaffenszeit auch innerlich überwunden[4]. Er sendet Spalatin unterm 20. Dezember ein Stück des siebenten Buches der Republik Platos (oder das ganze Buch) nebst einer Auslegung Politians aus dessen Lamia und meint scherzend: du wunderst dich gewiß, wie ich, ein Theologe, zum Philosophieren übergehe; die Theologen führten doch jetzt Krieg mit der Philosophie. Allein er trete schützend für sie ein, wie man Herd und Altar schirme. Denn ihn erhebe die Beschäftigung mit den Wissenschaften der Alten, und er beklage sein törichtes Zeitalter, das so viele herrliche Schöpfungen gelehrter Menschen in Vergessenheit geraten lasse. Es sei die Aufgabe der Fürsten, das Studium solcher Wissenschaften zu fördern und dazu anzuregen. Dem entspricht es, daß seit 1522 die Vorlesungen Melanchthons sich fast ausschließlich griechischen und lateinischen Schriftstellern zuwenden, daß er in der theologischen Fakultät, der er trotz seinem Widerspruch seit 1525 auch angehörte, nur Gastrollen gibt[5].

Nach dem Speierer Reichstage von 1526 beginnt nun die Bildung der neuen Kirche, und Melanchthons Aufgabe gewinnt bestimmte Grenzen; ihm fällt die Reform des Bildungswesens zu. Die Pläne der Jugendjahre sollte der Mann unter völlig veränderten Bedingungen ausführen. Was die Wittenberger Antrittsrede verhieß, war doch nicht so gewaltig, wie es klang, und hätte ohne lutherische Reformation zu wenig Bedeutendem geführt. Jetzt begann er an einem Werke zu schaffen, dessen Grundlagen, soweit das theologische Studium in Betracht kommt, noch heute keines-

---

[1]) I, S. 575f.

[2]) XI, S. 50—66.

[3]) I, S. 666.

[4]) I, S. 695.

[5]) Die Vorlesungen Mel.s sind zusammengestellt von Hartfelder, a. a. O., S. 555—566.

wegs gänzlich erschüttert sind. Und als es nun heißt, alles zu prüfen und das Gute zu behalten, auch die philosophischen Richtungen zu durchmustern, sich zum Besten der Formal- und Materialwissenschaften mit ihnen auseinanderzusetzen, da gelangt der Aristotelismus zur Oberfläche, reicht Aristoteles Melanchthon über fast zwei Jahrtausende hinweg die Hand und wird zum Philosophen der lutherischen Kirche, um über ein Jahrhundert wenig gestört zu herrschen.

Das Bündnis zwischen Protestantismus und Aristotelismus ist nicht die Willkürtat eines einzigen, sondern da sind innere Zusammenhänge im Spiel: der ideale Gehalt des Aristotelismus kommt einem Grundzug des Protestantismus entgegen, und eben dieser kann unter der philosophischen Zeitlage des sechzehnten Jahrhunderts allein durch den Aristotelismus befriedigt werden.

In Luther gelangte das Religiöse im Menschen unverfälscht zum Ausdruck, nachdem es in den maßgebenden und leitenden Kreisen der Kirche jahrhundertelang allzusehr in den Fesseln der Vernunft, damit weltlich-menschlichen Gelüstens niedergehalten war. Dieses Religiöse gibt sich aber als ein Widervernünftiges im Menschen und Leben und kündet daher der Vernunft Fehde an, sobald es sich frei erheben kann. Seine Stärke strömt aus dem Gefühl seines Zusammenklingens mit der Gottheit, das es mit allen Merkmalen der Gewißheit erlebt hat und als seinen höchsten Schatz in sich trägt, so daß kein Mensch ihm die Sicherheit des Herzens nehmen kann. Der Weg, den ein Mensch solchen Erlebens geht, führte zu allen Zeiten über die Erkenntnis der völligen Unzulänglichkeit eigenen Könnens und brachte den Verzicht auf eigenes Verdienst seinem Gotte gegenüber. Ihn gingen Jesus, Augustin, Franz von Assisi, die deutschen Mystiker, viele tausend Ungenannte in Mönchszellen und stillem Kämmerlein. Luthers Lehre vom Gnadenstand und von der Knechtschaft des Willens, sein Bekenntnis: Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft . . ., bezeugen unter anderem, daß er den gleichen Weg gewandert ist. Aber, wie diese religiösen, Gott gegenüber ihre Ohnmacht und ihr Unvermögen tief empfindenden und auf ihre Werke verzichtenden, Naturen im Leben des Alltags und im Kampfe größte Bestimmtheit und starken Willen zeigen, besonders, wenn es für ihre Überzeugung einzutreten gilt, so bekundet sich, fast überraschender noch, ein Gegensatz in dem Nebeneinander von Mystik und Streben nach Vernunftklarheit.. Vorhanden ist es überall. In bewundernswerter

Verschlingung in den indischen Religionen, während das eigentümliche Nebeneinander mit dem ausgesprochenen Zweck des Füreinander nirgends stärker ausgeprägt ist als im Protestantismus. Der Verstand wird nicht, wie im Katholizismus, in religiösen Fragen zur Unfreiheit verdammt oder in kirchlich bestimmte Schranken verwiesen, sondern wird geradezu aufgeboten und zu freier Betätigung angespornt. Freilich noch nicht in den Anfangszeiten der neuen Kirche, wo die Begeisterung alles trug und hob, das heißt, auch hier nicht in den Fragen der Religion. Denn die Verstandesschärfe in Luthers ersten Schriften, auch dort, wo rein religiöse Angelegenheiten behandelt werden, kann niemand verkennen. Wie hätte sich auch anders das Recht des Neuen nach außen hin aufzeigen und, vor allem, verteidigen lassen? Und je dringlicher nun die Verteidigung der neuen Lehre ward, ihre Abgrenzung gegen die alte und ihre Begründung auf die biblischen Schriften, desto größer die Nötigung zu verstandesmäßiger Klarheit. Die Notwendigkeit verstärkte sich, als die einseitige Begründung des Neuen auf das Bewußtsein des erlebenden Subjekts in krasse Subjektivität und haltlose Schwärmerei auszuarten drohte. Für den Kampf gegen die katholische Kirche und gegen, das Widervernünftige überspannende, Richtungen im eigenen Schoße bedurfte der Protestantismus des nüchtern und sachlich entscheidenden Verstandes. Und das Bedürfnis nach diesem Bundesgenossen ist nie erloschen. Der Protestantismus ist der nachhaltigste Anreger zu geschichtlicher Kritik, zunächst der kirchen- und dogmengeschichtlichen Überlieferung, geworden, und es ist ein gerader Weg von dem Reformator in Wittenberg zum Vernunftkritiker in Königsberg. Die junge Kirche brauchte demnach frühe schon einen Führer zur Klarheit und Ordnung im Denken, und daß es Aristoteles ward, liegt in der Natur des Aristotelismus wohl begründet, dem in unsern Tagen Th. Gomperz die Meisterschaft im Klassifizieren und höchste Geistesklarheit zugesprochen hat. Es war so gefügt, daß die Anlage Melanchthons, dem die wahrhaft große, einen ganzen Menschen und ein volles Menschenalter erfordernde Aufgabe zufiel, in der neuen Kirche die Grundlagen der Jugendbildung und -erziehung, zugleich das wissenschaftliche Rüstzeug für den apologetischen Streit zu beschaffen, diesen Erfordernissen im einzigartigen Grade entgegenkam. Die Persönlichkeit Melanchthons neigte Aristoteles zu; der Stand der damaligen philosophiegeschichtlichen Überlieferung und Beurteilung nötigte ihn gleichfalls, sich für Aristoteles zu entscheiden.

Die akademische Skepsis war von vornherein unbrauchbar. Melanchthon ist davon überzeugt, daß Gott die Menschen nicht in Unwissenheit halten will. Und innerhalb der Wissenschaften gelangt das widervernünftige Prinzip alles Religiösen bei ihm durch Anerkennung einer „geoffenbarten" Wahrheit zur Geltung. Wenn demnach die Akademie lehrt, alles sei ungewiß, selbst die Gewißheit der Zahlen und der *κοιναι εννοιαι* in der Geometrie zu erschüttern strebt, so sieht Melanchthon darin Blendwerk von Sophismen, die dem gesunden Menschenverstande sowie der natürlichen Lebensordnung und vor allem Gott widerstreiten. Wie er auf dialektischem Gebiete ihre *εποχη* verwirft, so insgesamt ihre Physik: sie sei ein Gaukelwerk falscher Ansichten. Das Ärgste bleibt aber der Mangel jeglicher Methode und die daraus entspringende maßlose Willkür, die schließlich alles umstürzt[1]).

Die Philosophie Epikurs ist voll der schauderhaftesten Rasereien. Sie besitzt keine eigene Dialektik, folgt in der Physik der Atomistik, kennt verschiedene Welten, schaltet die wirkenden und die Zweckursachen in der Natur aus. Ihre Psychologie läßt die Seele mit dem Körper untergehen wie bei einem Stück Vieh. Das höchste Prinzip der Ethik ist ihr die Lust. Zu dem allem sind die Epikureer unter allen Philosophen die einzigen Atheisten; denn sie leugnen Gott und die göttliche Vorsehung. Wegen seiner Lehre vom Zufall erscheint Melanchthon dies System überhaupt nicht als Philosophie, sondern als dummes Geschwätz[2]).

Nicht so einfach und derb war die Stoa abzutun. Freilich liegen Melanchthon uns heute geläufige Maßstäbe vollkommen fern, etwa Untersuchungen über die Verwandtschaft stoischer und christlicher Ethik[3]). Aber er hatte schon in frühen Jahren durch Ver-

---

[1]) C. R., XIII, S. 657 f., XI, S. 282, 558, 655.

[2]) XI, S. 269, 282, 289, 558, XIII, S. 656 f., XVI, S. 31—37. Vgl. etwa auch Luthers bündiges Urteil im Komm. zur Genesis, Weim., A. Bd. 42, 1911, S. 42: Epicurus sentit hominem tantum procreatum ad edendum et bibendum. Hoc autem est hominem non separare ab aliis bestiis, quae etiam suas voluptates habent et sequuntur.

[3]) Die stoische und peripatetische Ethik verglich miteinander Joachim Camerarius, Ethic. Arist. Nicom. explicatio, 1570, S. 31 f.: ihre *απαθεια* erfolge quasi animo abstracto a corporis mole. Es sei freilich falsch, diesen Begriff so zu deuten, als wenn er eine eradicatio der Affekte bedeute, es handele sich um eine moderatio wie in den Zusammensetzungen *αθυμον*, *ατραχηλον*. Der wahre Sinn sei repressio temerariae affectionis. Diese Lehre in die christliche aufzunehmen, wäre unerträglich; denn sie sei fern

mittlung der Schriften Rudolf Agricolas in einem Punkte den Wert der stoischen Lehre anerkannt: die Vereinigung von Rhetorik und Dialektik, wodurch die Dialektik erst praktischen Wert erhalten hätte. In der Erkenntnislehre würdigte er die Lehre von den Quellen der Gewißheit: allgemeine Erfahrung, Prinzipien und im Syllogismus erschlossene Ordnung. Er muß es loben, daß nach ihnen alles um der Menschen willen geschaffen sei, der Mensch aber um der Götter willen, nämlich damit Gott durch den Menschen erkannt werde und sich in der menschlichen Gemeinschaft Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit verbreiten könne; desgleichen, daß alles Gottes sei, die Philosophen aber Freunde der Gottheit, so daß alles den Philosophen gehöre[1]. Dennoch enthält die Stoa zu viele deliramenta. Ihre Dialektik ist spitzfindig und unentwirrbar[2], weil sie Nichtzusammengehöriges aufeinander häuft. Physik und Ethik der Stoa werden verworfen, weil alles in der Natur wie im Menschenleben aus Notwendigkeit geschehen solle, so daß selbst Gott an die zweiten Ursachen gebunden werde: er könne nicht anders, als sie bedingten, da sonst die Ordnung der Welt gestört werde. Zu-

von jeder gesunden menschlichen Vernunft und Weisheit. Räume man ein, daß die unsteten und unbesonnenen Triebe auszumerzen seien, anstatt zu fordern, daß sie gezügelt und der Herrschaft des Verstandes unterworfen würden, so müsse man mit demselben Rechte raten, auch diejenigen Gliedmaßen zu amputieren, durch die erst die lasterhaften Anreizungen wirksam würden. Das hieße aber den Menschen verstümmeln, statt ihm zu helfen oder ihn zu kräftigen. Darum entschließt er sich so: Sed nos Aristotelem teneamus, qui docet, in homine naturam harum affectionum esse materiam virtutis atque vitiorum: virtutis, si rectae rationis obtemperent et inserviant, vitiorum, si adversentur et refragentur. Ut is qui has affectiones tollere velit, primum naturam corrumpere hominis aggrediatur, deinde non relinquat virtuti et laudi quasi campum, in quem excurrere et ubi conspici possit.

[1]) C. R., I, S. 65, XI, S. 284, XIII, S. 647, XVI, S. 29. Wenn I, S. 304, den Stoikern vorgeworfen wird, sie seien Atheisten, so ist das Wiedergabe der lutherischen Ansicht, ebenso die Aussage *αϑεος* von Aristoteles in dem nämlichen Zusammenhange der Schrift gegen Rhadinus. Ausdrücklich werden XI, S. 289, die Epikureer als die einzigen atheistischen Philosophen bezeichnet.

[2]) Das absprechende Urteil über die stoische Logik stammt aus Cicero, de oratore II, und Galen, vgl. Jac. Schegk, Organum Aristoteleum, 1577, Praef. Überliefert ist auch ein einzelner Ausspruch gegen die stoische Dialektik: Philosophi dixerunt, quod Stoicorum Dialectica sit similis Polypo, qui tenaciter quidem adhaeret, sed in fame arrodit suos digitos. Sic Stoica dialectica corrumpit et evertit se ipsam. Melanchthoniana paedagogica ges. u. erkl. von Karl Hartfelder, 1892, S. 184.

dem machten sie Gott zum Urheber des Übels. Das alles sei leichtfertiges Gerede. In der Psychologie wird sowohl der Seelenbegriff wie die Affektenlehre verworfen[1]), die *ἀπαϑεια* als lächerliche Einbildung abgefertigt. Sophistische Übertreibung wird es genannt zu meinen, Gesundheit, Schätze, Speise und Trank usw. seien Güter, andererseits nichts sei gut außer der Tugend. Dergleichen käme auf ein bloßes Spiel mit zweideutigen Begriffen hinaus[2]).

Noch schwieriger gestaltete sich die Auseinandersetzung mit Plato. Die Tatsache, daß in dem ersten Jahrtausende christlicher Theologie und Philosophie der Platonismus — freilich nicht der reine, sondern der mit neuplatonischen Gedankengängen stark durchsetzte — die Vorherrschaft gehabt hat[3]) — belehrt reichlich über die mannigfachen Berührungsmöglichkeiten, und die Vermengung platonischer und christlicher Ideen. Dazu erregte auch im 16. Jahrhundert die alte Frage nach dem Verhältnis des Aristoteles zu Plato die Gemüter. Die Stellungnahme Melanchthons zu dieser Frage wird uns weiter unten beschäftigen; denn danach bestimmt sich die Färbung seines „Aristotelismus". Die platonische Ethik kann von christlicher Seite nur schwer glatt abgelehnt werden; so findet auch Melanchthon sie voll der weisesten Gedanken. Nur die Behauptung: niemand sei aus freien Stücken böse, sondern schuld seien der Vernunft widerstreitende erworbene oder angeborene Neigungen, weist er mehrfach zurück, lehnt auch mit aller Entschiedenheit das Weltbild des Timäus ab. Die Schrift ist ihm voller Hüllen, so reich an Rätseln, daß sie mehr zu raten aufgibt als belehrt, unklar wegen ihrer Bilder und Ironie. Überhaupt ist Plato ein zu stark ironisierender Philosoph, ein *σκωπτικος*. So nennt er seinen „Staat" prorsus ironica, geeignet, zur Schwarmgeisterei mit Güter- und Frauengemeinschaft zu verleiten. Aus

---

[1]) Die Affektenlehre begünstige die Ansichten der Wiedertäufer. C. R., XI, S. 657.

[2]) C. R., XI, S. 36, 269, 282, 653, 657, XII, S. 510, 513, 690, XIII, S. 657, 591 f., 157, 131 ff., XVI, S. 37 f., 425.

[3]) Der Grund dieser Vorherrschaft ist nicht nur eine Angemessenheit dieses philosophischen Systems zur Befriedigung des spekulativen Triebes der ersten Kirche gewesen, sondern auch der „Zufall", daß der Aristotelismus ungenügend bekannt war und daß, was bekannt war, der christlichen Religion ungünstige Stücke der aristotelischen Philosophie waren, s. Arthur Schneider, Die abendländische Spekulation des 12. Jahrh. usw., 1915, S. 5 ff. Vgl. oben S 3 ff.

diesem Charakter seines Philosophierens erklärten sich die geradezu unsinnigen Auslegungen der Ideenlehre Platos.

Trotz alledem überwiegt für das Urteil Melanchthons das Gute weitaus. Aber der Platonismus hat einen andern Mangel, der entscheidend für die Ablehnung wird, ihn als Grundlage der neuen Jugendbildung ungeeignet erscheinen lassen mußte: Plato hat die Wissenschaften nicht vollzählig und nicht systematisch dargestellt, sondern seine Ansichten, Billigung oder Mißbilligung philosophischer Streitfragen, in zu frei entworfenen Ausführungen niedergelegt. Melanchthon stimmt darum Theodor von Gaza bei, daß man erst Aristoteles ordentlich studieren müsse, um nachher mit großem Nutzen Plato zu lesen[1]).

Diese Kritik der philosophischen Systeme ist ohne Zweifel unfertig und weder durch unbefangenes Quellenstudium noch durch einen freien philosophischen Verstand gewonnen, sondern ruht auf Quellen zweiter und dritter Hand, vor allem auch hier auf Cicero, und sie hat doch das Richtige getroffen, sieht man auf das, was die Zeitlage damals erforderte. Eine Philosophie, die der Kirche wirklich zu gesunden und festen Bildungsgrundlagen verhelfen konnte, mußte drei Anforderungen in erster Linie genügen: sie mußte eine klare philosophische Propädeutik ermöglichen; Wesen, Sein und Zusammenleben der Menschen frei von Schwärmerei und den gröbsten Widersprüchen mit der christlichen Psychologie, Ethik und Staatslehre begründen; sowie eine Physik enthalten, die mit der biblischen in Einklang gebracht werden konnte, mindestens einigermaßen. Den beiden ersten Anforderungen genügte Aristoteles in hervorragendem Maße, und es war nun dazu noch ein Gewinn, daß die neue Kirche an das Alte anknüpfen konnte und nur eine Art Nachprüfung für ihre Zwecke vorzunehmen brauchte. In der Physik genügte kein einziges von einem Philosophen oder einem Naturforscher entworfenes System, wenn die Bibellehre gedeckt werden sollte, damals sowenig wie heute. Man hätte verzichten oder eben auf Grund der biblischen Bücher eine Naturlehre aufbauen müssen, wie es späterhin auch geschehen ist[2]). Wollte man nicht ver-

---

[1]) C. R., VII, S. 476, XI, S. 348, 422 ff., 651, 655, XVI, S. 282, 341 ff. „Cum eam, quam toties praedicat, methodum non saepe adhibeat et evagetur aliquando liberius in disputando, quaedam etiam figuris involvat ac volens occultet, denique cum raro pronuntiet quid sit sentiendum, assentior adolescentibus potius proponendum esse Aristotelem."

[2]) Fr. Budde, Isagoge historico-theologica, 1727, S. 275 ff.

zichten, weil es eben unmöglich war, da man sich außerhalb des Wissens der Zeit und ihres starken Natursehnens gestellt hätte, und weil die Natur nach dem ersten Kapitel des Römerbriefes doch ein vorzügliches Mittel zur Erkenntnis des einen Gottes sein sollte, so bot sich wiederum nur die, mit galenischen Stoffen stark durchsetzte, scholastische aristotelische Physik dar. Paracelsus kam nicht in Betracht, wenn wir auch später einen Mann wie Johann Arndt unter den eifrigen Anhängern Paracelsus' finden[1]). Eine neuere Philosophie kam ebensowenig in Frage, und das erklärt sich aus dem Mangel eines vorherrschenden „neuen" Systems der Philosophie, das wirklich tragfähig für die neue evangelische Lehre gewesen wäre. Es sollten zweieinhalb Jahrhunderte vergehen, bevor der Protestantismus eine Philosophie im eigenen Schoße erzeugte, die imstande war, die evangelische Wahrheit philosophisch zu umspannen, dergestalt, daß sie schon heute in der protestantischen Theologie die verhängnisvolle Rolle des Thomismus zu spielen beginnt, ich meine die Kantische Philosophie. Um Melanchthon zu bestimmen, wirkte aber seine Begeisterung für die klassische Zeit des Altertums mit und das auch von ihm weitergetragene Vorurteil, daß die alte Philosophie besonders fleißig Gott nachgeforscht habe, daß sie z. B. die Vorsehung mehr erörtert habe als die neuere[2]).

3. Die literarische und philologische Beurteilung des Aristoteles

Immer wieder hat Melanchthon auf die Notwendigkeit der Wissenschaften und einer wissenschaftlichen Philosophie für die Kirche hingewiesen. Zusammengefaßt finden sich seine Gründe in der Rede über die Philosophie aus dem Jahre 1536[3]). Unwissenheit stürze die Religion in Finsternis, verheere und zersprenge die kirchliche Gemeinschaft, erzeuge Barbarei und Verwirrung im ganzen menschlichen Geschlecht. Eine unwissenschaftliche Theologie ist ganz besonders eine Ilias der Leiden, weil sie zum Zweifel an

---

[1]) Vgl. Johann Arndt, Paradiesgärtlein, Buch II, c. 58; IV, c. 4. Auch in dem von Raidel herausgegebenen Briefwechsel (Ep. vir. erudit. ad Joh. Gerhardum) zeigen viele Briefe Arndts sein Interesse für Paracelsus und dessen medizinische Lehren.

[2]) C. R., XVI, S. 295: Nam vetus philosophia erat studiosa investigatrix Dei etc.

[3]) C. R., XI, S. 278—284: Seine „Disposit. Rhetoricae" benutzte M. gleichfalls, um den Wert der Wissenschaften einzuschärfen, s. Suppl. Mel., 2. Abt. Philolog. Schriften, I, 1911, S. 31 ff., 46 f., 67 ff. usw.

allem führt. Keine Erinnyen können des Menschen Seele ärger peinigen als Zweifel an der Religion. Der Zweifler wird zum Gottesleugner, zu einem Menschen gewöhnlicher und epikureischer Gesinnung. Und nun entwickelt Melanchthon den orbis artium, dessen Teile sämtlich innerhalb der Kirche notwendig sind, vor allem aber ihrer aller Voraussetzung: Methode und rednerischer Stil. Die Methode beherrscht nur, wer in der Philosophie recht und richtig daran gewöhnt worden ist, methodisch die Wahrheit zu suchen und zu erschließen, fern aller Sophistik. Am freiesten von Sophistik ist aber die aristotelische Philosophie. Sie bildet einen rechten Gegensatz zum Tartaret, zu allen sinnlosen *λογομαχιαι* und allem Gezänk[1]), ist vielmehr eine simplex philosophia. Nach simplices et rectas sententias aber hätte er in diesem Chaos der Meinungen, diesem Kampfe mit der Hydra der Mönche, so bekennt er später[2]), suchen müssen, um aufbauen zu können. In der aristotelischen Philosophie werde die rechte Weise, zu lehren und zu lernen, vermittelt; denn sie sei rein, und alle Erörterungen seien beherrscht von der Methode; die Wahrheiten würden wahr herausgestellt, zudem in der rechten Ordnung und dem eigentlichen Sinne. Darum ist die peripatetische Philosophie nützlicher als jede andere. Das Richtige, Wahre, Schlichte, Gesicherte, Klare und zum Leben Nützliche liege dort beieinander[3]). Das Wertvollste unter allem aber ist für Melanchthon die Dialektik, die alle ähnlichen Versuche weit hinter sich läßt: sie ist wahr und unverderbt, ganz ausgebaut, mit weniger Geschwätz und Irrtümern behaftet als bei den andern Philosophen[4]). Deshalb kann sie bewirken, was einem Melanchthon die erste Tugend des Philosophen wie jedes wissenschaftlichen Forschers ist; Sicherheit in der Handhabung der Methode; sie macht zum artifex methodi. Ja, er geht so weit zu behaupten, daß ohne Gewöhnung an aristotelische Art und Methode niemand in irgendeinem Fache ein Meister der Methode werden könne; er müsse rettungslos der Sophistik verfallen[5]). Dazu ein weiterer Vorteil: Aristoteles hat **alle** Wissenschaften behandelt, und zwar alle nach seiner einfachen, der vorliegenden Sache angemessenen,

[1]) C. R., XI, S. 254, 344; vor allem die Reden über Aristoteles, XI, S. 342—349 (1537) und S. 647—658 (1544).

[2]) C. R., VII, S. 1126 (1552).

[3]) XI, S. 283, II, S. 956 (1535), III, S. 362 (1537).

[4]) XI, S. 654, XIII, S. 656.

[5]) XI, S. 280, 343, 349, XVI, S. 423.

lichtvollen Methode. Daher sind seine Beweisführungen zuverlässig[1]).

Wenn die aristotelische Philosophie nun auch alle Wissenschaften umfaßt, so doch nicht derart abschließend, daß den Forschern innerhalb der einzelnen Gebiete nichts weiter zu tun übriggeblieben sei. Sie enthält nur die Elemente, Grundlagen, auf denen die Mathematiker, Ärzte und Rechtsgelehrten aufbauen können, andererseits bleibt sie ergänzungsbedürftig, und es ist erforderlich, aus den andern Systemen das Beste einzufügen[2]).

Ein letzter Hauptvorteil dieser Philosophie wird in ihrem Dringen auf die Sache erblickt. Von Jugend auf habe Aristoteles alles Wortgezänk und nebelhafte Spintisieren ferngelegen. Die Liebe zum Sachlichen aber entfachte in ihm die tiefe Liebe zur Wahrheit, für die er sein Leben lang gelehrt und im Alter gelitten habe. Somit mußte seine Philosophie unter allen vor und nach Christus die beste werden, diejenige, welche Gott am nächsten kam. Denn alle gute Philosophie geht auf Wahrheit; Wahrheit aber ist ein Geschenk Gottes, sein vorzüglichstes Geschenk, und der menschlichen Natur ganz besonders angemessen. Das Hauptbestreben der Philosophen muß darum das Herausstellen des Wahren und Gewissen bilden. Bei diesem Bemühen übertrifft die peripatetische Sekte alle andern an Ernst, methodischer Sicherheit, Würde und Reinheit[3]). Aristoteles (und Theophrast) hatten die Philosophie richtig begründet, die allgemeinmenschliche Unbeständigkeit des Geistes, Ehrgeiz, Nachahmungstrieb und Zanklust verleiteten jedoch spätere Philosophen wie Epikur, Zeno, Archesilaos zu abscheulichen Ansichten. Der Teufel trieb diese an, eine Lehre zu entstellen, die vom göttlichen Lichte erfüllt war[4]).

Durch so einzigartige Vorzüge empfahl sich die aristotelische Philosophie Melanchthon für sein Unternehmen, haltbare Grundlagen für die wissenschaftliche Allgemeinbildung und als Unterbau für das theologische Studium zu errichten. Sie entsprach wegen ihrer Klarheit in der Anordnung und ihrer schlichten Methode, wegen ihrer wahren und verläßlichen Prinzipien seinem ersten Auswahlprinzip „ad docendum accomodatum", was er später sogar

---

[1]) XI, S. 348, 423, 651, XII, S. 691.
[2]) XI, S. 283, XII, S. 691.
[3]) C. R., XI, S. 254, 344, 347, XII, S. 703 f.
[4]) XIII, S. 658.

als für die aristotelische Physik zutreffend bezeichnete[1]). Der maßvoll und mit sittlichem Ernst dargebotene Inhalt der aristotelischen Schriften aber diente bestens der Neubegründung und Festigung sachlichen Wissens wie gehaltener Lebensführung in Haus, Gemeinde und Staat. Seit Mitte der zwanziger Jahre des Jahrhunderts ward diese letzte Forderung dringender und dringender. Kein Wunder, daß da die Ethik zunächst Melanchthon anzog. Sie sollte die Regeln zur Führung des äußeren Lebens geben, über Schwärmerei und schrankenlose Ichsucht zu einem Gesellschafts- und Gemeinschaftsleben in festen sittlichen Formen hinleiten. Es ist echt humanistischer Idealismus zu glauben, das Wissen, die Aufklärung des Verstandes bewirke, tugendhaft leben. Seit Petrarkas Tagen herrschte die Überzeugung, die Eloquenz führe zu Weisheit und Tugend, sei erste Bedingung dafür. Deshalb die Überschätzung des Formalen, des Stiles, die Erniedrigung des Inhaltlichen zum Mittel, die kunstvolle Rede daran zu entfalten, die eigene Person leuchten zu lassen. Auch Melanchthon ist nicht frei von diesem einseitigen Ideal, allein, daß er nun seine Gelehrsamkeit in den Dienst des Evangeliums stellen mußte, zwang ihn, den Inhalt voranzustellen, die Sache zum Selbstzweck, die Rede zum Mittel zu machen. Als Humanist betrachtete er ferner das Reich der Wissenschaften als ein weites, in sich zusammenhängendes Gebiet, und dem Ganzen hat auch er zu dienen sich bestrebt.

Dialektik und Rhetorik hat er zuerst bearbeitet und herausgegeben. 1526 feilt er von neuem an der Dialektik und verkündet er gleichzeitig seinen Entschluß, die Studierenden durch alle Wissenschaften hindurchzuführen; bereits habe er sich der Mathematik zugewandt[2]). Aus Jena, wohin die Wittenberger durch die Pest vertrieben waren, schrieb er im August 1527 an Justus Jonas, er sei entschlossen, nach Beendigung der Vorlesung über Demosthenes' Kranzrede die Ethik des Aristoteles auszulegen[3]). Im Juni des

[1]) VII, S. 475.

[2]) C. R., S. 803.

[3]) I, S. 888. — Die Zweifel, die Hartfelder, a. a. O., S. 558, erhebt, ob Mel. wirklich diese Vorlesung gehalten habe, möchte ich nicht teilen. Mel. berichtet: „Ich erkläre die Sprüche Salomonis und die Rede über den Kranz, wenn ich diese Rede beendet habe, bin ich gewillt, die Ethik des Aristoteles auszulegen.“ Er erzählt also von einer theologischen und einer philologischen Vorlesung. Diejenige über Demosthenes ist schon im Gange und bei dem geringen Umfange der Rede wird sie nicht sehr viel Zeit in Anspruch genommen haben; die Ethik läßt sich also zeitlich sehr wohl unterbringen.

nächsten Jahres erfahren wir aus einem Schreiben an Joachim Camerarius, daß die Ethik gedruckt wird[1]). Es handelt sich um die Herausgabe der beiden ersten Bücher der nikomachischen Ethik, denen Erläuterungen angefügt wurden. Im nächsten Jahre lag sie im Druck vor, und Melanchthon kann Camerarius eine Ausgabe senden[2]). Im nämlichen Jahre ist die Dialektik in erweiterter Auflage erschienen, der Jugend zu dienen. Das Widmungsschreiben an Wilhelm Reiffenstein verwahrt sich gegen den Verdacht, daß Melanchthon durch sein Werk andere bewährte Schriften ausschalten wolle. Unerreichte Muster blieben Johannes Cäsarius und Rudolf Agricola, und dann heißt es weiter: „Vor allem möchte ich, daß Aristoteles in den Händen aller Studierenden sei; ja ich habe durch meinen kleinen Kommentar den Weg freimachen wollen, ihn zu lesen[3])“. 1531 heißt es noch deutlicher, die Dialektik solle zu Aristoteles hinführen, nicht abschrecken, sondern einladen, ihn zu lesen.

Das gleiche Bedürfnis, Vorschriften für besonnene Lebenshaltung zu geben und dabei die Ethik der lutherischen Gemeinschaft von derjenigen der Schwarmgeister abzugrenzen, daneben die politische Zeitlage, die eine offene, rückhaltlose Stellungnahme der jungen Kirche zum öffentlichen Leben und vor allem zum Staate forderte, dürften Melanchthon den Weg von der Ethik zur Politik des Aristoteles gewiesen haben. Der Reichstag von Augsburg stand den Protestanten drohend bevor. Daher mußte ihnen daran gelegen sein, sich als nicht staatsfeindlich und widermonarchisch zu erweisen. Das Evangelium, so führt nun Melanchthon aus, ist keine Staatslehre. Wer erkannt habe, wie weit Evangelium und Politik auseinanderliegen, der halte Ruhe und mehre die Ehrerbietung gegen die Obrigkeit. Deswegen wendet sich Melanchthon in den Erklärungen zu den Büchern der Politik (1530) wiederholt gegen alle sektiererischen Bewegungen, gegen die seditiosos und ihre impietas: gegen die Bauern, Wiklif, Capito, Zwingli, die Wiedertäufer. Die Ausgabe umfaßt nur einige Bücher, Melanchthon hofft aber, das werde niemanden abhalten, die aristotelische Schrift ganz zu lesen. Vor allem wird Aristoteles, der Meister der Ordnung und der besonnensten Staatslehre, eindringlich empfohlen[4]). Seine Po-

---

[1]) C. R., I, S. 983.

[2]) I, S. 1093.

[3]) I, S. 1080; vgl. S. II, S. 543.

[4]) C. R., S. XVI, S. 417 ff., II, S. 453 f.

litik enthalte die Elemente und Prinzipien, denen die öffentlichen Gesetze entnommen seien. Man könne aus ihm lernen, wie die Ursachen aller bürgerlichen Pflichten in der Natur angelegt seien. Und als er zehn Jahre später in der Catechesis puerilis vom Amte der Obrigkeit zu reden hatte, da fiel ihm alsbald auch Aristoteles als Zeuge ein: er nenne die Obrigkeit Hüterin und Wächterin über das Gesetz, sie sei darum die Erhalterin des Gesetzes[1]).

Das nächste Zeugnis für die steigende Wertschätzung der praktischen Philosophie des Stagiriten finden wir in der Apologie des Jahres 1531, wo der Verfasser in Artikel 3 bekennt, Aristoteles habe über die mores civiles so verständig geschrieben, daß darüber nichts weiter zu forschen übrigbliebe. Den Eifer um Förderung der ethischen Lehre bekundet sodann die zweite Ausgabe der beiden ersten Bücher der nikomachischen Ethik vom Jahre 1532, der nun auch das dritte und fünfte Buch angefügt werden. Das Widmungsschreiben an Ulrich Silling, Rektor der Wittenberger Universität, spricht von „unserm Aristoteles": die Ausführungen seiner Politik möchte er der Jugend ganz vertraut wissen[2]).

Die stärkere Hinkehr zu Aristoteles lassen fortan sämtliche Neuausgaben seiner Schriften erkennen, soweit sie Fragen des aristotelischen Forschungsgebietes betreffen. So fehlt in den Loci des Jahres 1533 die Bestimmung der aristotelischen Lehre als in universum quaedam libido rixandi, desgleichen das ille rixator, und was bisher Aristoteles vorgeworfen ward, das ist ermäßigt zu Einwänden gegen die scholasticos doctores[3]).

Die Ausgabe der Kommentare zur Ethik und Politik vom Jahre 1535 sowie ihr Abdruck in Band IV der Baseler Ausgabe der Werke Melanchthons sprechen es ungeschminkt aus, daß der Philosophie des Aristoteles der Vorzug vor allen gebühre[4]). Und in einem Antwortschreiben an den bayrischen Kanzler Leonhard Eck stimmt er der Ansicht des Kanzlers zu, daß es für die Universität von höchstem Werte sei, Aristoteles zu erhalten, seine Lehre in den

---

[1]) Supplementa Melanchthoniana, 5. Abt., I. Katechetische Schriften, herausgegeben von Ferd. Cohrs, 1915, S. 159f.: ac semper tenenda est haec eruditissima definitio, quae extat apud Aristotelem: magistratus est custos legis, s. Nik. Eth., V, c. 10, 1134b.

[2]) C. R., II, S. 586.

[3]) Vgl. XXI, S. 101, 117, 295. In noch späteren Jahren sind die Einwände in diesem Zusammenhange gegen die monachos gerichtet, s. S. 686f.

[4]) C. R., XVI, S. 411—414, Anm. 87, s. S. 413.

Schulen zu pflegen und seine Schriften in den Händen der Schüler zu sehen[1]). 1536 hält er seine Rede über die Philosophie, die sich ganz für Aristoteles entscheidet und den Auftakt bildet zum Jahre 1537, das nach allen Aussprüchen, die uns erhalten sind, als der Höhepunkt des Bekenntnisses zum Stagiriten bezeichnet werden muß. Melanchthon spricht im Juli des Jahres von seiner nach der peripatetischen riechenden Philosophie, hält seine Rede über Aristoteles, die zu einem Lobpreis des Menschen und des Gelehrten wird, entwickelt die Hauptgedanken dieser Rede von neuem vor Christian Pontanus, dem er seine Ethik widmet, und nennt sich selbst wenige Wochen danach einen homo peripateticus[2]). 1538 wird die Rede über Plato wiederum zu einer Verherrlichung des Aristoteles und erscheint die Philosophiae moralis epitome.

Seit 1533 mühte sich Melanchthon ferner um Erneuerung der Physik, wollte die sogenannte aristotelische, richtiger aber die tartaretische Schulphysik mit ihren frostigen und unverschämten Erörterungen durch eine reinere, schlichtere ersetzen, vor allem durch eine moderne. Deshalb sucht er Fühlung mit Leonhard Fuchs, Mediziner in Tübingen, und besprach sich mit dem Wittenberger Mediziner Jakob Millich[3]). Als erster Teil der Physik, ganz im Sinne des Aristoteles, der die Psychologie zur Physik rechnete, erschien 1540 der Commentarius de anima, der sich, soweit es die Kirchenlehre gestattete, an Aristoteles anschließen möchte, so daß der Verfasser um Entschuldigung bittet, wenn er bisweilen von der aristotelischen Ausdrucksweise abgewichen sei[4]). Die Physik ist erst 1549 unter dem Titel Initia doctrinae physices erschienen, von Melanchthon selbst als „haec aristotelica initia" wiederholt bezeichnet[5]).

Überhaupt ist auch das fünfte Jahrzehnt des sechzehnten Jahrhunderts voller Bekenntnisse Melanchthons zu Aristoteles. 1544 läßt er vom Nürnberger Erasmus Floccus eine neue Rede über Aristoteles halten, die nach Aufbau und Inhalt sich wesentlich mit

---

[1]) II, S. 956—958.

[2]) II, S. 389, XI, S. 342 ff., III, S. 359—364, 383. In diese Jahre, oder doch ihnen möglichst nahe, möchte ich die nicht sicher anzusetzende Rede: de scripto jure et de dignitate veterum interpretum, legen, in der es heißt: Aristoteles, cuius verba tanquam oraculum inculcari, praesertim nostrae aetatis hominibus oportuit, XI, S. 220.

[3]) C. R., II, S. 687, 718 f.

[4]) III, S. 911.

[5]) VII, S. 473, 474.

der vom Jahre 1537 deckt. Die dritte Ausgabe des Kommentars zum 1., 2., 3. und 5. Buch der nikomachischen Ethik vom Jahre 1545 schärfte den Nutzen dieser Bücher erneut und verstärkt ein: sie seien der Jugend eine rechte *χειραγωγια* ad maximarum rerum explicationem, außerdem für die Kirche dringend nötig[1]). Die dritte Ausgabe der Dialektik (1547) geht absichtlich fast ganz ins aristotelische Lager über[2]). Der Widmungsbrief an A. Burenius, dem er die Ethica doctrinae elementa zueignet, die 1550 zusammen mit der enarratio libri quinti ethicorum zu Wittenberg erschien, betont mehrfach, daß die aristotelische Philosophie die wahre sei, wissenschaftlich am brauchbarsten und der Kirche am nützlichsten[3]).

Diese Anschauung hat Melanchthon nicht aufgegeben. Er ist dem Aristotelismus treu geblieben auch im letzten Jahrzehnt seines Lebens. Freilich haben die theologischen Streitereien, die seinen Lebensabend trübten und es ihm als himmlische Freude erscheinen ließen, von der rabies theologorum dereinst befreit zu sein, es gewiß mitbedingt, daß er auch in den philosophischen Schriften das Theologische stärker betont, so sehr, daß von einer zweiten theologischen Periode in seinem Leben gesprochen werden darf. Allein in dieser blieb er, im Gegensatz zur ersten, die unter einem überwältigenden Einflusse Luthers gestanden hatte, unbeirrt Aristoteliker und hat keinen philosophischen Lehrsatz aufgegeben, weil er aristotelischen Ursprungs war.

Solche Pflege und Hochschätzung der aristotelischen Philosophie mußte zu einer gerechteren Würdigung auch des Philosophen, seines Lebens und seines Charakters führen. Zudem unterstützte Melanchthon hier die Kenntnis der Quellen und, was wichtiger ist, ein wirklich geschichtlicher Sinn, der Wahres und Falsches freilich mehr gefühlsmäßig als kritisch zu scheiden vermochte. Er hat selbst rein geschichtliche Studien getrieben und begünstigt, ja Vorlesungen über politische Geschichte gehalten. Durch seine Art der Betrachtung erhielt die Geschichte einen selbständigen Wert neben der Theologie und wurde die Verweltlichung der Geschichte eingeleitet[4]). Daher fielen vor seiner Prüfung der gehässige Klatsch und die

---

[1]) XVI, S. 6—10.

[2]) Vgl. VI, S. 655, XIII, S. 574, 605f., 621, 624ff., 648, 652f., 716.

[3]) VII, S. 684—688.

[4]) Über Mel. als Historiker s. Mencke-Glückert, Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation, 1912.

blütenreiche Legende, die sich um Aristoteles feindselig gerankt hatten. Melanchthon tut da, wo er in den beiden Reden das Lebensbild des Philosophen umreißt, dergleichen kurz ab oder übergeht es vollständig. Das Verhältnis zu Plato sei immer ohne Makel gewesen. Es zeuge von bewundernswerter Klugheit, daß Aristoteles bis ins Mannesalter hinein Schüler geblieben sei und nicht gewähnt habe, kurzerhand des Meisters Lehre erschöpfend aufgenommen zu haben. Darum schenkt Melanchthon den Anekdoten Glauben, die Aussprüche Platos wiedergeben, durch die Aristoteles gerühmt wird, sowie der Überlieferung, daß Aristoteles dem verstorbenen Plato einen Altar errichtet und mit einem Epigramm voll Dank und Lobpreis für den Lehrer versehen habe. Ausgezeichnete Würde beweise es, daß Aristoteles erst nach Platos Tode eine Schule gründete. Für die Lauterkeit seiner Lehre und seines Lebenswandels spreche die Berufung an den Hof des Makedonenkönigs, spreche das dauernd innige Verhältnis zu seinem fürstlichen Zöglinge. Das ganze Leben des aufrechten Mannes sei ein Dienst an der Wahrheit gewesen und ein Kampf für sie; denn wohlverdienten Männern könne der Kampf, den Neid und Mißgunst der Gegner verursachten, nie erspart bleiben. So mußte auch dieser homo eruditus et modestus, dieser echte Weise, Anfeindungen und Anklagen der Sykophanten über sich ergehen lassen, denen er aber mit heroischen Tugenden mannhaft widerstand. Im engeren Kreise war Aristoteles ein treuer Freund seiner Freunde, ein liebender Gatte und Vater, was sein Testament bezeuge, in dem er Weib und Kinder Antipater herzlichst empfohlen habe. Als Mensch war Aristoteles voller Würde und Humanität, als Gelehrter besaß er einen kraftvollen, durchdringenden Geist, ungeheure Wißbegierde, Zuverlässigkeit und Geschicklichkeit im Unterrichten, unermüdlichen Fleiß, wie seine ausgezeichneten Werke bewiesen, deren Besitz fast eine Bibliothek ersetze. Es ist klar, Gott muß ihn mit solcher heroischen Natur besonders ausgestattet haben.

Den Schriftsteller kennzeichnet in vielen Büchern ein gewandter und durchsichtiger Stil, so daß man das Wort der Griechen verstehe, Aristoteles habe beim Schreiben seine Feder in Geist getaucht. Die Schrift de animalibus, die Ethik, Politik und die Briefe enthalten solche Schönheit, inhaltlich wie stilistisch (suavitas rerum atque orationis), daß man Kallimachus' Worten Glauben schenken möchte, die Chariten hätten über seine Hände Geist gesprengt. Besonders die Schönheit und Lieblichkeit der Ethik wird wieder-

holt gepriesen, ebenfalls der Scharfsinn der politischen Bücher; die Bücher de historia animalium werden golden genannt[1]).

Trotzdem konnte Melanchthon der Schwierigkeit nicht entgehen, die der Text noch heute dem Forscher, nicht dem Anfänger allein, bereitet. Er spricht von der Kürze und Dunkelheit des Ausdrucks, die häufig zum Raten zwingen, von der gelegentlich zugespitzten Redeweise, so in der Ethik, aber weit mehr noch in der Physik, in der argutiae nicht selten seien, so wenig wie knappe und trockene Darlegungen, daher es verzeihlich sei, wenn einige die Klarheit vermißten[2]). Schuld an solchen schwer verständlichen Stellen ist ihm entweder die Dürftigkeit der sachlichen Zusammenhänge oder das Streben des Aristoteles nach einem besonderen Stil in Satzbau und Ausdrucksweise. Das verführte den Schriftsteller dazu, auch über Dinge, die an sich dem gewöhnlichen Verstande gar nicht fernliegen, nicht allgemeinverständlich zu reden und wird der Anlaß, ihm Dunkelheit vorzuwerfen. Allein diese Dunkelheit erhellt sich für den, der wirklich des Griechischen mächtig ist und dem das Verständnis der aristotelischen Methode aufging. Denn selbst an dunklen, schwer verständlichen Stellen ist alles wohlbedacht und methodisch angeordnet, die Ausdrucksweise rein und angemessen[3]).

Die herbe Eigentümlichkeit der aristotelischen Sprache erschwerte zu allen Zeiten die Übersetzertätigkeit, und ein Mann von dem philologischen Feingefühl eines Melanchthon mußte diese Schwierigkeit doppelt empfinden. So vernehmen wir denn unaufhörlich in den Briefen und Übersetzungen Klagen darüber, wie mühsam es sei, dieses Griechisch ins Lateinische zu übertragen. Ist es an sich schon ein eigen Ding, Gedanken aus einer Sprache in die andere zu wenden, so besonders bei den aristotelischen Schriften. Melanchthon hatte deswegen damit begonnen, in den Vorlesungen den griechischen Text zugrunde zu legen; denn der lateinischen Übertragung gehe nicht nur die Klarheit ab, sondern das Ganze erhalte im lateinischen Sprachkleide einen andern Anblick, Bekanntes werde fremd und ungewohnt[4]). So kostet das Unterfangen große Mühe, und als er 1541 rückblickend sich selbst als Übersetzer das Urteil spricht, da kommt nur ein eben genügend heraus. Es habe

[1]) C. R., XI, S. 349, 655, II, S. 585ff., XVI, S. 10, XVI, S. 424, XI, S. 346, 652.

[2]) II, S. 589, XVI, S. 283f., 300, 345, VII, S. 475, XI, S. 655.

[3]) XI, S. 349, 655, XVI, S. 291, 283.

[4]) II, S. 452f.

an der Zeit gefehlt, gründlicher zu arbeiten, und wenn schließlich seine Leistung doch etwas die der Vorgänger überträfe, so sei es der langen Übung zu danken, die nun einmal jede Sache fördere[1]). Das ist aber echt Melanchthonsche Bescheidenheit; sie trifft nicht ganz das Richtige. Die Übersetzung darf innerhalb ihrer Zeit gemessen als gut gelten. Melanchthon war ja einer der vortrefflichsten Kenner des Griechischen, das er ebensogut sprach und schrieb wie das Lateinische, und hatte richtig erkannt, daß ohne Griechisch niemand recht philosophieren kann[2]).

Hindernisse bot aber nicht die Sprache allein, sondern mehr noch der überlieferte Text, der oft verstümmelt ist. Daran sei Schuld, so meinte Melanchthon und sprach es als allgemeines Urteil seiner Zeit aus, das Schicksal der aristotelischen Bibliothek bis zu ihrer Wiederauffindung unter Sulla. Aber er äußert sich verschieden über den Umfang dieser Verderbnis. Einmal sollen nur einige Sätzchen entstellt sein, an anderer Stelle wird von vielen gewichtigen Verbesserungen gesprochen, ja davon, daß infolge der Unwissenheit der Abschreiber die Bücher so entstellt seien, daß kein Kodex ohne Fehler sei; für übertrieben hält er jedoch die Behauptung, die Bücher seien wie zerstreute Balken eines Wracks[3]). Von der ganzen großen Schwierigkeit der Textfrage hat Melanchthon jedoch kaum eine rechte Ahnung besessen, so wenig wie von der Textvergleichung der Aristoteles-Philologen von heute. Seine eigenen Verbesserungsvorschläge kommen kaum über ein halbes Dutzend hinaus, und ein *ενδελεχεια* statt *εντελεχεια,* für *ορθους* ein *ορθως*[4]) sind noch dazu Entscheidungen, die nicht auf Grund von Kodexstudien getroffen sind, sondern aus einer persönlichen Willkür.

Das philologische Verdienst Melanchthons um Aristoteles liegt einmal in dem Mühen um einen gereinigten Text, sodann in der wirklich schlichten Übertragung der Gedanken des griechischen Philosophen ins Lateinische, sowie in den leicht faßlichen, den Bedürfnissen seiner Zeit entgegenkommenden, ja von den Zeitgenossen mit Bewunderung aufgenommenen Erklärungen des Textes. Schon der jugendliche Gelehrte hatte in seiner Wittenberger Antrittsrede ausgeführt, wie Aristoteles mit anderen verfälscht worden sei, weil

---

[1]) I, S. 983, IV, S. 720.

[2]) XI, S. 235. Allgemeines über Mel. als Übersetzer s. Hartfelder, a. a. O., S. 164—166, 288 ff.

[3]) XI, S. 346, 653, VI, S. 657.

[4]) XVI, S. 310.

das Verständnis der Quellen, des Urtextes, verschlossen gewesen sei. 1532, wo er bereits durch seine Arbeiten an den Büchern der nikomachischen Ethik und an der Politik reichliche Erfahrung gesammelt hatte, schreibt er an Ulrich Silling darüber: An nicht gerade leicht verständlichen Stellen hätten einige einfach neue Sätze erdichtet. Andere hätten, was sie nicht verstanden, zweideutig wiedergegeben, um nicht ertappt werden zu können. Das seien jene sogenannten „Aristoteliker", die kaum den Schatten des großen Mannes erblickt hätten[1]). Und ein Jahr darauf geißelt er wieder in seiner Rede „Über das Studium der Sprachen" jene verwegenen Menschen, die das Griechische nicht beherrschten und sich doch an die Übertragung oder Erklärung der schwierigsten Stellen gewagt hätten: ihr Erzeugnis sei eine völlig neue Lehre, voll seltsamer Träumereien, die für das Leben und die Praxis keinen Wert hätten[2]). Diese Gedanken hatte Melanchthon zuerst 1530 in der Einleitung zu seiner Auslegung des ersten Buches der Ethik niedergeschrieben, wo er zugleich das Ziel genau hinstellte, das er zu erreichen hoffte[3]). Er will das, was Aristoteles zu tiefsinnig geboten hat, so entwickeln, daß diese scheinbar schweren Gedankengänge dem Verständnis der Menge genähert werden. Darum will er den gewöhnlichen Menschenverstand zu Rate ziehen und auf das Nützliche, das Praktische in den Erörterungen des Philosophen hinweisen. Seine Ausdrucksweise soll schlicht volkstümlich sein (velut pingui Minerva), Beispiele aus der Geschichte und aus dem täglichen Leben sollen gedrungene, dunkel und entlegen erscheinende Sätze erhellen. Das Sprichwort: *καινα κοινως*, nimmt er zum Leitwort und die Rhetorik zur Dienerin, um der Philosophie das rechte Licht zu verleihen. So erstrebt er für seine Übertragung und Erläuterung das Urteil „dilucide", und das hat er für seine Tage erreicht. Zur Erschließung des Sinnes ist überall ausgiebig von den alten Kommentatoren Gebrauch gemacht, uns begegnen Alexander Aphrodisius, Themistius, Simplicius, Porphyrius, Andronicus, Boethius; Avicenna und Petrus Hispanus fehlen nicht, Hippokrates, Galen und Gellius werden genannt, Galen sehr oft. Daß Melanchthon diese Kommentare aber aus erster Hand benutzt habe, bezweifeln wir; es wird aber schwer auszumachen sein, wo erste,

---

[1]) II, S. 586.
[2]) XI, S. 235.
[3]) XVI, S. 283f.: Qua ratione Aristoteles sit tractandus. S. Anhang.

wo zweite Quellen vorliegen; meiner Ansicht nach überwiegen die letzteren in einem beträchtlichen Grade.

Dem Humanisten Melanchthon aber gebührt, bei aller Mangelhaftigkeit des Gebotenen nach heutigem Urteil, Anerkennung und Dank der protestantischen Kirche dafür, daß er der Philosophie der neuen Kirche und damit auch der Theologie zu einem guten Texte verhalf und sie lehrte, den Sinn aus den Quellen heraufzuholen. Damit ward einstweilen Schlimmeres verhütet und die Möglichkeit einer Befreiung von der Scholastik wenigstens angebahnt, wenn sie auch innerhalb der lutherischen Orthodoxie recht spät erfolgen sollte.

4. Der aristotelische Einschlag im philosophischen Systeme Melanchthons

a) Die Formalwissenschaften und die Erkenntnistheorie

In welchem Umfange läßt sich neben dieser hohen Einschätzung des Aristoteles durch den Philologen und Humanisten Melanchthon nun in der wissenschaftlichen und philosophischen Gedankenwelt des Mannes aristotelisches Erbgut nachweisen?

Bereits darin, daß die eine anerkannte, allein zuverlässige Methode das Rüstzeug für alle Wissensgebiete bilden soll, stoßen wir auf einen aristotelischen Zug. Alle Wissensgebiete spielen ineinander über, verharren im Bewußtsein des Forschers als nur für den zufälligen Zweck gesonderte Teile eines umfassenderen Ganzen, das die Zeit mit dem übernommenen Begriffe des orbis artium bezeichnete. Und dieser Ring der Wissenschaften war gleichfalls altgeheiligt und fest geordnet. Zuunterst stehen die formal bildenden Wissenschaften der Rhetorik und Logik oder Dialektik, darüber die Naturphilosophie, Mathematik und Moralphilosophie abschließend mit den letzten Fragen des Seins in der Metaphysik, worauf das eigentliche Fachstudium einsetzte. Es ist allgemein bekannt, wie Aristoteles den Mittelpunkt dieser Studien seit drei Jahrhunderten und länger gebildet hatte, selbst den „Neueren" doch zum mindesten den Rahmen lieferte, in dem sich die Gedankenentwicklung vollzog. Ja, peinliche Zergliederung des Inhalts befördert überraschend viel aristotelische Gedanken selbst bei denen zutage, die sich stolz zu den „Neuen" bekennen, den „neuen Weg" beschreiten

wollen[1]). Bei Melanchthon liegt es in nichts anders; selbst da, wo er mit Absicht sich frei machen und den „Neuen" die Hand reichen will, werden wir auf Weisheit aus Stagira stoßen.

Am wenigsten in der Rhetorik.

Der Grund dafür ist leicht einzusehen. Zwischen dem vierten Jahrhundert altgriechischer Geschichte vor Christus und dem Zeitalter der Reformation liegt der Höhepunkt der rhetorischen Wissenschaft und Praxis, eine Entwicklung über Aristoteles hinaus, welche die Namen Cicero und den seines größten Gefolgsmannes Quintilian bezeichnen. Und was Cicero in seinen rhetorischen Schriften niederlegte, war bereits keineswegs mehr unverfälscht aristotelische Rhetorik. Cicero aber blieb das bewunderte Muster, dem die Jahrhunderte nachstrebten, und es würde eine eigene Untersuchung nötig machen, um zu zeigen, wie Cicero auch Melanchthon beeinflußt hat[2]). Diesen Einfluß vermittelte Rudolf Agricola, durch dessen Schrift de inventione dialectica Melanchthons Abneigung gegen die herrschende, ihm zu lediglich formale, Rhetorik überwunden ward. Er anerkannte ihren praktischen Wert als Stil und Ausdruck bildende Wissenschaft. Ihrem Vorbild getreu, wird in den rhetorischen Schriften Melanchthons die elocutio zum Hauptteil; sie, die von den Worten handelt, macht mit den beiden voraufgehenden Teilen, inventio und dispositio, unter welche die res fallen, fast die ganze Wissenschaft aus[3]), und sie beansprucht in der Ausgabe in zwei Büchern von 1542 das gesamte zweite Buch. Anordnung und Durchführung des Stoffes bestimmen die novi, die moderni. Der Gang der aristotelischen Rhetorik ist nicht wiederzufinden, wie etwa in der Physik Melanchthons die Anlage der *ακροασεις*. Gering ist auch die unmittelbare Übernahme von Gedanken aus dieser Schrift. Die Abfassung der Jugendschrift, der drei Bücher de rhetorica (1519), hatte sie gleichfalls nicht bestimmt, sie hat niemals Einfluß gewonnen. Trotzdem lebt aus der aristotelischen Gedankenwelt

---

[1]) Heinrich Maier, An der Grenze der Philosophie, 1909, Philipp Mel. als Philos., S. 1—139; für den wissenschaftlichen Werdegang hat die allgemeinen Zusammenhänge sowie die besonders Erfurt betreffenden umfassend aufgedeckt O. Scheel, Martin Luther, I, §§ 13—17.

[2]) Über das Verhältnis zu Cicero manches bei W. Dilthey, Ges. Schriften, II, 1914, über Agricola vgl. ebenda, S. 155, Anm., die Analyse der Schrift de inventione dialectica.

[3]) XIII, S. 419. Th Zielinski hat in seinem bekannten Werk: Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1908², den Einfluß auf Mel., überhaupt auf das 16.—18. Jahrhundert nicht eingehend dargestellt; er war sehr groß.

manches fort, nur, daß wir es als vermittelt ansehen müssen, wohl an keiner Stelle der Quelle selbst entnommen. Dazu möchte gehören die Unterscheidung der Hauptarten der Rede, die Einteilung der Überzeugungsmittel in kunstvolle und kunstlose, die Verbindung mit der Dialektik, die durch Aristoteles vorbereitet ward, als er im Eingange seiner Rhetorik schon diese die Antistrophe der Dialektik nannte[1]), ferner die Verbindung mit der Affektenlehre. Mit dem Dringen auf die Sache, der Ablehnung der vielen Worte und des Wortgezänkes, sowie der Forderung, daß die Deutlichkeit erstes Erfordernis der Rede sei, begegnen sich beide in gleicher Gesinnung[2]). Allein damit wird kein Recht erhärtet, von einer Rückkehr zu Aristoteles zu sprechen. Melanchthon hat sie ausdrücklich abgelehnt und das nicht der jugendliche, sondern der gereifte, der bereits auf anderen Gebieten zu dem „Philosophen" zurückgekehrt war. Er schreibt im Widmungsbriefe zur zweiten, von ihm selbst besorgten, neu bearbeiteten Auflage der Rhetorik, die unter dem Titel: Elementorum rhetorices libri duo, 1531 zu Wittenberg erschien, Cicero und Quintilian seien die besten Autoren, sie überträfen weit alle Griechen[3]).

In der Dialektik ist ein von Auflage zu Auflage fortschreitender Anschluß an Aristoteles nachzuweisen; wenn die Rhetorik ihn nicht gefunden hat, so liegt das hauptsächlich in der völlig veränderten Aufgabe dieser Wissenschaft im Zeitalter Melanchthons verglichen mit dem des Aristoteles. Für diesen steht im Mittelpunkt die Gerichtsrede (*δικανικον*), sodann die beratende (*συμβουλευτικον*) und auf die Mittel, überzeugend zu wirken, durch klaren Beweis und geschickte Erregung der Gemüter eine Ansicht auf dem Markte durchzusetzen, kam es an. Darum fanden am Schlusse des ersten Buches der aristotelischen Rhetorik Abschnitte des Strafrechts nicht unbillig Platz und beanspruchte die Schilderung der Affekte und Charaktertypen die Hälfte des zweiten. Schon der psychologische Teil wird von Melanchthon mit kaum einer Seite abgetan[4]), einmal weil er die

---

[1]) S. Dispositiones Rhetoricae, in den Suppl. Mel., 2. Abt., I, 1911, S. 33f.: si voles operae precium facere in dialecticis, necesse est adiungi rhetoricen. Sunt enim ita cognatae, ut altera sine altera esse nequeat.

[2]) Vgl. Arist. Rhet. 1404a, 5ff.: *δικαιον γαρ αυτοις αγωνιζεσθαι τοις πραγμασιν, ὥστε ταλλα εξω του αποδειξαι περιεργα εστιν.* 1404b, 1: *ὡρισθω λεξεως αρετη σαφη ειναι κτλ.* Meteor. 1091a, 8f.: *γιγνεται γαρ ο μακρος λογος ὥσπερ ὁ των δουλων, ὅταν μηθεν ὑγιες λεγωσιν.*

[3]) II, S. 543.

[4]) XIII, S. 454.

Lehre von den Affekten in die Psychologie, hinsichtlich der Definitionen und Einteilung in die Dialektik verweist, sodann weil es ihm unwürdig erscheinen muß, durch Einwirkung auf die Gemüter zu etwas zu überreden, das sich über klare, durchsichtige Beweise erheben soll. Vor allem, es fehlt der Zeit das Forum Roms und Athens, und mit dem Wandel des Schauplatzes wandelte sich auch die Aufgabe der Redekunst. Der Zweck der Elementa rhetorices ist nicht mehr, Redner auszubilden, sondern den jungen Leuten zu helfen, die Reden berühmter Männer mit Verständnis zu lesen und über verwickelte Streitfragen recht zu urteilen. Denn auch die, die keinen Prozeß führten, die selber nichts schrieben, müßten doch, um wichtige Dinge lesen und Streitfragen der Religion oder des öffentlichen Lebens beurteilen zu können, zum rechten Verständnis angeleitet werden. Die rhetorischen Vorschriften sind ersonnen non tam ad recte dicendum quam ad prudenter intelligenda aliena scripta[1]). Ein rein praktisches Ziel verfolgten denn auch die Dispositiones rhetoricae; die Studenten sollten lernen, die rhetorischen Begriffe zu beherrschen, sie bewußt auf eine Rede, Erzählung, Brief, Untersuchung usw. anzuwenden und diese spannender und überzeugender zu gestalten[2]).

Neben diese Aufgabe der Jugendbelehrung tritt bereits in den Elementa die andere, der Kirche zu dienen. Zuerst 1531 fügte Melanchthon mit Rücksicht auf die Kirchenpredigt als vierte Redegattung das genus didascalicum (*διδασκαλικον*) an, obwohl es eigentlich in die Dialektik gehöre, welche allein die Art und Weise des vollkommenen Lehrens übermittele. Seine Bedeutung, so führt Melanchthon aus, sei sehr groß, da es die Menschen über Religion, Recht und Pflichten belehre, vor allem für die Bedürfnisse der neuen Kirche, ubi non tantum suasoriae conciones habendae sunt, sed multo saepius homines dialecticorum more de dogmatibus religionis docendi sunt, ut ea perfecte cognoscere possint[3]). 1535 gab er den lutherischen Theologen in seiner Schrift De officiis concionatoris — die Abhandlung: Quomodo concionator novitius concionem suam informare debeat, 1536, ist zweifelhaft Melanchthonschen Ursprungs — Vorschriften, wie sie heute die Homiletik übermittelt. Der nämliche Standpunkt wird in dieser Abhandlung vertreten: die Dialektik gilt als unbedingt erforderlich, und die üblichen Regeln

[1]) C. R., XIII, S. 417f., 422.
[2]) XIII, S. 421, 423f.
[3]) a. a. O., S. XIX.

der Rhetorik sind festgehalten, nicht zum Vorteil der Verkündigung des Evangeliums, die sich einen eigenen Weg über die antike Rhetorik hinaus zu suchen hat. Der Einfluß Melanchthons sollte aber auch an dieser Stelle bewirken, daß die lutherische Predigt sich an die Vorschriften der Rhetorik hielt, bis der Pietismus den Formalismus der Homiletik schließlich bekämpfte und ihn beseitigen half[1]). Eine weitere Verbindung mit Aristoteles ward so unterhalten, die im neunzehnten Jahrhundert eine Rückkehr zu Aristoteles erleichtert haben dürfte, als sich die evangelische Homiletik vor neue Aufgaben gestellt sah. —

Häufiger stoßen wir auf echt aristotelische Gedankengänge innerhalb der Dialektik Melanchthons. Die Jugendschrift, compendiaria dialectices ratio, betonte allerdings noch in der Gefolgschaft der „Neuen", vor allem eines Agricola, die Verbindung mit der Rhetorik in besonders starkem Grade[2]), erst die beiden folgenden Bearbeitungen, die dialectices libri quattuor (1528), und die erotemata dialectices (1547) ermäßigen diesen Anspruch und schließen sich enger an Aristoteles an; der stoische Anteil tritt stärker zurück. Das Jugendwerk zeigt jedoch keineswegs derartige Ausfälle gegen Aristoteles wie die zu gleicher Zeit entworfenen Loci. Es herrscht aber den „Aristotelikern" gegenüber ein kühler, zurückhaltender Ton vor und wird die Übereinstimmung mit Cicero und Quintilian gern hervorgehoben. Umgekehrt legen die erotemata — und sie sind das einflußreichste Lehrbuch der ersten Lutherkirche geworden! — wiederholt Wert darauf, daß sie mit Aristoteles zusammengehen, der mehrfach namentlich angeführt wird[3]). Diese Schrift enthält auch eine Kritik der wichtigsten Philosophiesysteme des Altertums, die mit dem uneingeschränkten Lobe des Aristotelismus abschließt[4]).

Dennoch treffen wir wiederum keinen reinen Aristotelismus an. „Rein" ist die Dialektik im Sinne des Verfassers freilich, insofern alle Schwatzhaftigkeit und spitzfindigen Untersuchungen abgewiesen werden, der scholastische Bombast beseitigt ist — bis auf ein kleines

[1]) Vgl., auch zum Vorhergehenden, Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie, II, 3. A., S. 103ff.

[2]) C. R., I, S. 75, 153.

[3]) XX, S. 732ff.; vgl. dagegen XIII, S. 595, 716: rectior est et planior haec Aristotelis doctrina quam sequimur.

[4]) XIII, S. 655—658.

Zugeständnis, das er am Schlusse den Parvilogikalien macht. Er will eine „wahre, unverfälschte und ursprüngliche" Dialektik geben, aber, fährt er fort: „qualem et ab Aristotele et aliquot eius non insulsis interpretibus, ut ab Alexandro Aphrodisiensi et Boetio accepimus[1])". Genaueste Nachprüfung hat gezeigt, wie weiterhin noch die „Summulae" des Petrus Hispanus vorgelegen haben, ohne daß der Einfluß Ciceros und Quintilians ganz verschwunden wäre[2]).

Die Dialektik ist die logische Grundwissenschaft, welche zum folgerechten und widerspruchslosen Denken anleitet, wahre und zuverlässige Behauptungen schafft[3]), also „ars seu via recte, ordine et perspicue docendi". Am höchsten fast steht die Ordnung im Denken. Man wird im Sinne Melanchthons von dieser Ordnung als einem ökonomischen Prinzip sprechen dürfen, nicht nur weil er in dialektischen Ausführungen, wie auch sonst, eine Vorliebe für das Wort Xenophons aus der „Ökonomik" hat: *ουδεν οὕτως ευχρηστον ουτε καλον ανϑρωποις ὡς ἡ ταξις*[4]), sondern gemeint ist die nämliche Sauberkeit der wissenschaftlichen Arbeitsweise, wie sie in der Rhetorik durch die Forderung der Klarheit und Deutlichkeit erreicht werden sollte und wie sie das Hochziel der aristotelischen Schriften gewesen ist. Und es bedeutet immerhin etwas, wenn Melanchthon, der „Lehrer Deutschlands", über die unfruchtbaren Schulerörterungen und seichten Wortspaltereien auf den Ursprung der Logik hinwies, Schlichtheit des Ausdrucks und durchsichtige Ordnung der Gedanken zum ersten Erfordernis machte. Denn die Dialektik war Grundlage aller Wissenschaften, das vinculum concordiae, damit es eine einstimmige Meinung unter allen Lehrenden auf allen Wissensgebieten gäbe. Und weil sie, so führt er aus, ohne Überhebung gesagt, allen Künsten und Wissenschaften diene, so habe Petrus Hispanus recht gehabt, sie „Wissenschaft der Wissenschaften" zu nennen, eine ars artium, scientia scientiarum. In ihr seien die fontes artium; sie lehre die Grundmethode aller Gebiete: das Definieren und Teilen, das Verbinden gegebener Denkinhalte, Entwirren und Zurückweisen, sie sondere das Wahre vom Falschen, indem sie die Ursachen aufdecke und den Irrenden auf die Normen

[1]) VI, S. 655.

[2]) Maier, a. a. O., S. 74 ff.

[3]) Erotemata, XIII, S. 513—752; vgl. auch die Rede de dialectica, XI, S. 159—163.

[4]) XI, S. 160, 210.

zurückführe, die allein Gewißheit sicherten. Ohne Dialektik ist darum kein Fachstudium möglich. Wer es dennoch wagt, unmittelbar ein Fachstudium zu ergreifen, wird höchstens einen Schatten der Wissenschaft erreichen, gründliche Kenntnisse bleiben ihm versagt[1]. Das ist verschärft vorgetragen die aristotelische Ansicht, daß alle Wissenschaften etwas miteinander gemeinsam haben, nämlich in bezug auf die obersten Grundsätze, und daß die Dialektik allen Wissenschaften gemeinsam sei; sie könne jeden Gegenstand ergreifen, ohne stofflich (wohl aber formaliter) gebunden zu sein. Eben dies meint Melanchthon, wenn er bildlich von dem cumulus rerum seu propositionum spricht, als der Materie der Argumentation, deren Formung, Ordnung und Verknüpfung aber durch die logischen Gesetze zu erfolgen habe[2].

Damit erblickt Melanchthon in der Dialektik so echt aristotelisch, wie platonisch, vor allem einen Weg, eine *μεθοδος,* und zwar voran als Kunst des Definierens, als das Vermögen, die Gattungen und Arten aufzufinden. Bildlich nennt er sie ein Schermesser zum Teilen (culter partitionis) und deutet das *ορθοτομειν* des zweiten Timotheusbriefes als apostolische Ermahnung zur dialektischen Gliederung der christlichen Lehre[3]. So wichtig aber die Nominal- und Realdefinition ist, höher steht, als notwendiger wird empfunden die divisio, die nach den Worten des Plato im „Phädrus", recht geübt, es ermögliche, den Spuren Gottes zu folgen, die darum auch bei den Peripatetikern, wie Andronicus bezeuge, immer mit Recht in hohem Ansehen gestanden habe[4].

Alle dialektische Kunst dient den Wissenschaften als ihrer aller notwendiger Unterbau. Zurücktritt die Aufgabe, die namentlich der Topik gestellt war, zur geschickten Führung des Gesprächs anzuleiten, praktische Redefertigkeit, nützliche Anweisungen zu

[1]) VI, S. 655, XI, S. 160, XIII, S. 513, 515, XI, S. 190: Quam vero prodigiose iudicabant et quas Chimeras, quos Hippocentauros fingent, ad quamcumque disciplinam proruent sese, qui Dialecticae subsidio destituti, neque rem obscuram definiendo explicare nec ambiguam videre aut distinguere, nec totam in partes suas distribuere scient, nec ordinem ullum aut consequentiam rerum intelligent. Nihil firmi nec ipsi discere neque alios docere poterunt susque deque incertis certa, vera falsis misceant necesse est.

[2]) An. post. I, c. 11: *επικοινωνουσι δε πασαι αἱ επιστημαι αλληλαις κατα τα κοινα .... και ἡ διαλεκτικη πασαις* (sc. *κοινη*). Mel. C. R., XIII, S. 595, 641.

[3]) VI, S. 656. Vgl. zur rechten Übersetzung von *ορθοτομειν*, II. Tim. 2, 15f., den Kommentar zum Neuen Test., herausgeg. von Lietzmann, III, 2, 1913, S. 191.

[4]) C. R., XIII, S. 569f.

übermitteln. Hierin liegt eine Annäherung an die platonische Auffassung der Dialektik. Plato betonte weniger die praktische Fertigkeit als die Kunst des Abstrahierens vom Sinnlichen, gefaßt als ein Sehen des Geistes und als Mittel der *επιστημη*, so daß wahre Wissenschaft nur so weit reichte, als die Methode der Dialektik Anwendung findet[1]). Daß seine Dialektik eine Methodenlehre sei, prägt Melanchthon stets von neuem ein: die ersten drei Bücher seines Lehrganges enthalten die Lehre vom Urteil (pars judicatrix), das vierte, am breitesten ausgeführte, die Kunst der Auffindung und Auswahl des Stoffes (pars inventrix). Obwohl der letzte Teil die größte Abhängigkeit von Cicero und Quintilian verrät, sie auch mehr als einmal angibt, ist Melanchthon ersichtlich bestrebt, seine *τοπικη* im Einklang mit Aristoteles zu entwerfen, der gerade in diesem Buche häufiger genannt wird als in den drei voraufgehenden: so wird die Bestimmung des Beweises wörtlich nach An. post., I, c. 2, angeführt, in der Lehre von den Fangschlüssen die Schrift de sophisticis elenchis zugrunde gelegt[2]). Allein der erste Teil trägt doch das Hauptkennzeichen der aristotelischen Logik, weil auch seinen Mittelpunkt die Lehre vom Syllogismus einnimmt. Als *πειϱαστικη* (El. 8. 11) hat die Dialektik die Urteile zu prüfen und den rechten Zusammenhang der Glieder im Syllogismus (wie in den andern Beweisformen) zu gewährleisten. Melanchthons Definition des Schlußverfahrens: oratio in qua, positis quibusdam, aliud necessario sequitur propter ea, quae posita sunt, ist eine Übersetzung der aristotelischen[3]). Und wenn er darauf den vier Arten der Beweisführung nach Aristoteles: Schlußverfahren, abgekürzter Schluß (Enthymem), Induktion und Beispiel, den Kettenschluß, den Sorites, anfügt, so unterläßt er nicht, hervorzuheben, daß dieser Schluß bereits in der Schrift von den Kategorien vorbereitet sei, denn in den Anteprädikamenten habe Aristoteles die Form und Anwendung solcher Beweise gezeigt. Die Regel, die den Kettenschluß enthalte, stehe hier, wo Aristoteles eine notwendige Verknüpfung der Gattungen und Arten fortlaufender Reihen zugebe[4]).

---

[1]) Paul Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles, 1914, S. 26–31, 47 f.

[2]) C. R., XIII, S. 652, 716—737. Die Lehre von den Loci (*τοποι*) ist am stärksten beeinflußt von Quintilian, Instit. orat., V, 10, 20 ff.

[3]) C. R., XIII, S. 595; vgl. An. pr. I. 1. 24 b 18.

[4]) C. R., XIII, S. 624; vgl. de categ. c. 3. Warum sagt Mel. für *ὡς καϑ' ὑποκειμενου* de specie?

Diese Proben tun hinlänglich dar, daß sich die logischen Abschnitte der Dialektik Melanchthons in den Geleisen der üblichen aristotelischen Logik bewegen, d. h. der von Boethius, Porphyrius bis auf Petrus Hispanus mit vielen Umbauten innen und außen versehenen Logik, daß sie sich aber zurücktastet zum Quell und bemüht ist, die Grundeigenschaften der echten aristotelischen Logik herauszustellen. Der stete Hinweis auf den Stagiriten bereitet die spätere protestantische Quellenforschung im Organon verdienstlich vor.

Der Überlieferung erlag Melanchthon auch darin, daß seine Dialektik stärker, als es in den logischen Schriften des Aristoteles hervortritt und beabsichtigt war, sich zu einer Erkenntnistheorie auswächst. Der aristotelische Gedanke, daß die Dialektik als prüfende und widerlegende Wissenschaft die objektive Wahrheit höchstens vorbereitet, wird auch bei Melanchthon erweitert, und, im Verfolg der Methodenlehre, werden die Grundfragen aller Erkenntnis bis an das Reich des Metaphysischen herangezogen. Als Erkenntnistheoretiker gab er nun ebenfalls Kernstücke des unverfälschten Aristotelismus weiter.

Die von Kant aufgenommene, durch seinen Namen gestützte und seinerzeit weitverbreitete Ansicht, die aristotelische Logik sei eine rein formale, hat niemand wirksamer bekämpft als Trendelenburg, dessen Forschungen Zeller, Bonitz, Brandis, Prantl und Überweg bestätigt fanden[1]. Er wies u. a. darauf hin, daß im Begriffe die Ursache des Dinges enthalten sein, die modale Bestimmung in der Natur der Dinge wurzeln, nach der „schönen Erörterung des Aristoteles" dem Mittelbegriff des wahren Syllogismus der Grund entsprechen solle. Sicherlich bildet es ein kennzeichnendes Bestreben des echten Aristotelismus bei aller Arbeit an der Klärung der formalen Verhältnisse im Einklang mit dem sachlichen Gehalt der Dinge zu bleiben. Des gleichen Zusammenhanges ist sich Melanchthon stets bewußt. So bezeichnete er in den compendiaria die Dialektik schlechthin als einen Leitfaden der menschlichen Vernunft, um die Natur einer jeden Sache zu erkennen und die Teile in Ordnung zu erforschen, um das Wahre und Falsche an jeder beliebigen Sache herauszufinden. Die Kategorien waren ihm schlechthin Ordnungen der Dinge selbst[2]. Nicht anders ist ihm in den elementa

---

[1]) Trendelenburg, Log. Untersuchungen I, 3. A., 1870, S. 30 ff., Alb. Görland, a. a. O., S. 4 f., Jos. Geyser, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, 1917, S. 47 ff.

[2]) C. R., XX, S. 711, 717: Praedicamenta sunt ordines rerum.

die Tabelle der Kategorien eine exigua tabella universitatis rerum. Während die Prädikabilien (des Porphyrius fünf Worte: Gattung, Art, artbildender Unterschied, Eigentümliches und Akzidens) nur Worte sind zur Unterscheidung benannter Dinge, sind die Kategorien diejenigen Benennungen der Dinge, die ihrem Wesen am nächsten kommen[1]. Es gilt demnach auch hier das Wort der compendiaria, daß man mit den Kategorien alle Bezeichnungen der Dinge besitze, deren man bedürfe, wenn man definieren müsse[2]. Ferner ist ihm die Wahrheit eines Urteils dann verbürgt, wenn es mit der Sache übereinstimmt[3]. In den Ausführungen des vierten Buches werden auch die loci Merkzeichen der Dinge genannt (indices rerum).

Was nun das „Ding" sei und welches sein Verhältnis zum Allgemeinen, das übergeht Melanchthon mit wegwerfenden Worten dort, wo er die Universalienfrage berühren muß. Er nimmt nur die Frage auf, ob die res universales außerhalb des Bewußtseins seien. Seine nominalistische Erklärung deckt er dann durch Boethius, der die richtigste Überlieferung vertrete, hält aber dafür, daß Plato mit den Ideen und Aristoteles mit den *ειδη* ebendasselbe gemeint hätten, nämlich: die Einzeldinge seien außerhalb der Vorstellung; das Gemeinbild etwa des Hirsches, die sogenannte Spezies, sei nicht etwas außerhalb des Bewußtseins, sondern in Wahrheit der Akt des Vorstellens, der jenes Bild im Geiste abmale. Und dieses nenne man nun allgemein, weil es auf viele Individuen angewandt werden könne[4]. Bei Darlegung der Wahrnehmungstheorie werden wir sehen, daß es allerdings aristotelisch ist, den Einzeldingen Dasein außerhalb des Bewußtseins zuzusprechen, die nominalistische Deutung der Allgemeinbegriffe aber läßt sich durch die Autorität des Stagiriten so wenig wie durch Plato decken. Insgesamt sind beide mißverstanden.

Engeren Anschluß verraten schon die Ausführungen über das Substanzproblem[5]. Substanz ist, was ein eigentümliches Sein hat und nicht in einem andern ist, als wenn es von einem Subjekte

---

[1]) XIII, S. 526.
[2]) XX, S. 720.
[3]) XIII, S. 581.
[4]) XIII, S. 519 f.
[5]) a. a. O., S. 528 ff. Über die Unausgeglichenheit der aristotelischen Lehre von der Substanz vgl. W. Freytag, Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Arist., 1905, S. 82 ff.

sein Sein hätte, oder kürzer: Substanz ist, was ein eigentümliches Sein hat und die Akzidentien trägt[1]. Ausdrücklich übernimmt Melanchthon die Unterscheidung der ersten und zweiten Substanzen nach dem dritten Kapitel der Schrift über die Kategorien, wo Aristoteles als erste Substanzen die Einzeldinge, wie diesen Menschen, dieses Pferd, als zweite Art und Gattung aufzählt. Wären die ersten vernichtet, so bliebe nichts mehr übrig, weder die Akzidentien, weil sie nur im Individuum da wären, noch die zweiten Substanzen, die Gattungen und Arten bzw. die Ideen; denn sie seien nichts außerhalb des Erkennens. Mit dem letzten Satze, der wieder die nominalistische Deutung der Allgemeinbegriffe bekundet, würde sich Melanchthon das Problem, das der Substanzfrage zugrunde liegt, erst aufgetan haben, wenn er wirklich Philosoph gewesen wäre. Dem Verhältnis des Vorgestellten zum Vorstellenden hätte er tiefer nachdringen sollen. Aber gerade an solchen entscheidenden Stellen entwischt uns der Denker, und sein Hinüberfliegen über die Schwierigkeiten verrät uns zugleich, daß ihm die Fragestellung, die der Begriff der *ουσια* durch die Entwicklung in der Metaphysik schon bei Aristoteles erreicht, vollständig unbekannt geblieben ist. Seine Vertrautheit mit der Metaphysik ist überhaupt nicht groß gewesen[2]. Allein es ist nicht nur Mangel an wirklich philosophischer Anlage, was sich hier bekundet, sondern die Vorherrschaft einer theologischen Betrachtung macht sich zum Schaden des philosophischen Gehaltes der Untersuchungen geltend. Seine Definition (richtiger Umschreibung, descriptio) der Substanz soll für Gott und die geschaffene Substanz zugleich passen. Der menschliche Geist erkennt die Substanz nur mit Hilfe der Akzidenzen; mit den Augen können wir die von den Akzidenzen bedeckte nicht sehen. Nur durch ein Schlußverfahren gelangen wir zur Annahme der Substanz, wenn wir nämlich sehen, daß z. B. Wasser dasselbe bleibt, es mag kalt oder warm sein, so schließen wir, daß das, was jene wechselnden Formen seien, etwas anderes sei als das, was sie trägt. Mit solcher Umschreibung müsssen wir zufrieden sein und bedenken, wie gering die Schärfe des menschlichen Geistes ist, der die Dinge gleichsam von außen und von ferne anblickt und sie nicht von innen anschaut.

---

[1]) Das würde immerhin gedeckt sein durch Metaph. Δ. 8. 1017 24 f.: *ουσια = το υποκειμενον εσχατον ὁ μηκετι κατ᾽ αλλον λεγεται* vgl. Bonitz, Kommentar, S. 242 ff., lehnt sich aber an de categ. c. 3 an: *ουσια μητε καθ᾽ ὑποκειμενου τινος λεγεται μητε εν ὑποκειμενῳ τινι εστι . . .*

[2]) S. u.

Wir können die Akzidenzen, Quantitäten, Qualitäten, Wirkung und Leiden betrachten, soweit es uns vergönnt ist, und sollen Gott danken, daß er sich und die Natur der Dinge uns irgendwie zeigt. Im Himmel werden wir dereinst Gott und alle Dinge klar erkennen.

Diese Behandlung des Substanzproblems überbietet auf den ersten Blick den Standpunkt des naiven Realismus eines Aristoteles an Kindlichkeit; es ist derbe, hausbackene Philosophie, die zur kritischen Fragestellung in keinem Punkte gelangt, weil die religiös-kirchliche Überzeugung des Mannes nicht nur das Substanzproblem, sondern alle letzten philosophischen Fragen durch den Schöpfergott gelöst sieht und einem milden Agnostizismus Raum schafft: Unser Geist reicht nicht weiter; Gott hat es so gewollt, also bescheide dich und sei dankbar; im Himmel wird dir dereinst der Weisheit letztes Geheimnis sich enthüllen. Das ist ohne Zweifel eine Erniedrigung des aristotelischen Systems, aber es leuchtet ein, wie Aristoteles' Realismus der Kirchenlehre, wie früher der katholischen, so nun der protestantischen, in diesem Stücke entgegenkam.

Nicht tiefer dringt die Kriterienlehre[1]). Melanchthon unterscheidet drei Merkmale der Gewißheit: die Allgemeinerfahrung, die Prinzipien und die Kenntnis der Ordnung im Schlußverfahren[2]). Von neuem eine Mischung von aristotelischem und fremdem Gut, dennoch bringt sie eine Aristoteles verwandte Grundstimmung auf und ist dem Inhalte nach als Lehre von den drei verschiedenen Erkenntnisquellen in der Tat schon aristotelisch[3]). Daß ferner ein recht geführtes Schließen Wahrheit verbürge, Falsches ausschalte, ist allbekannte aristotelische Wahrheit. Die Prinzipien betreffend, so wird zwar Aristoteles gerühmt, weil er magna cum venustate in laudatione den Satz geschrieben habe: *αρχη ἥμισυ παντος* (Eth. Nik. I. 7. 1098 b 7) und hinzugefügt, diese *αρχαι* seien mehr als die Hälfte des Ganzen, aber die Einzelausführungen geben, von theologischen Anschauungen durchsetzt, die Lehre der Stoa wieder, mit der sich die paulinische am besten vereinen lasse. Die Prinzipien sind mit uns geborene Kenntnisse, die Samenkörner der

---

[1]) C. R., XIII, S. 647—650, 150 ff. Melanchthons drei Kriterien entsprechen den stoischen *αισθησις*, *προληψις*, *γνωσις* XII, S. 500. Vgl. XV, S. 564: insita menti quaedam notitia seu *προληψις*.

[2]) Mel. rühmt XIII, a. a. O. die Stoa, die diese drei Kriterien geschickt verbunden habe und schreibt VII, S. 1100 f., er folge bei seiner Aufzählung Plutarch — wo in den Werken Plutarchs?

[3]) W. Dilthey, Werke, II, S. 173, Anm. 1.

einzelnen Wissenschaften. Wie das Licht in den Augen geschaffen ist, die Körper wahrzunehmen, so sind diese Kenntnisse gleichsam ein Licht im Verstande, das uns Einsicht gewährt in die Zahlen, die Ordnung, die Verhältnisse und Figuren, das uns hilft, erste Urteile, wie z. B.: das Ganze ist größer als eins seiner Teile, oder: die Ursache ist nicht nach ihrer Wirkung, zu verbinden und zu beurteilen. Die Einteilung der Prinzipien in spekulative, auf denen sich Physik und Mathematik aufbauen, und praktische, die das sittliche Verhalten des Menschen regeln, geht auf Ciceros Schrift über die Pflichten zurück und stammt hier aus dem Stoiker Panätius[1]).

Gröber philosophisch wird die Gewißheit beschrieben, die auf dem Wege der Allgemeinerfahrung gewonnen werden soll. Was vom gesunden Menschenverstande überall in gleicher Weise geurteilt wird, ist gewiß. Dabei beruhigen sich alle sani; denn der handgreiflichen Erfahrung nicht zustimmen, hieße nach Gigantenart Gott den Krieg erklären, bedeute so viel als die von Gott begründete Naturordnung leugnen. Wie es denn offenbar Raserei sei, sich vorzustellen, es sei ungewiß, ob ein Weib oder ein Mann gebäre. Durch den Hinweis auf die Erfahrung des gesunden Menschenverstandes hatte Melanchthon auch die Sicherheit des induktiven Schlusses behauptet[2]). Da das menschliche Erkennen zum größten Teile von der Wahrnehmung anhebe und die Sinne auf die Einzeldinge gingen, so sei es erklärlich, daß die Induktion zu den ersten Beweisen gehöre. Sie komme dem gesunden Menschenverstande entgegen und sei nach dem Zeugnis des Aristoteles sehr einleuchtend: der Schluß sei zwar zwingender und kräftiger, aber die Induktion liege uns näher[3]). Begünstigte in der Tat Aristoteles diese Auffassung, so hatte Melanchthon ebenfalls nicht gegen seinen Lehrmeister gehandelt, als er den Syllogismus expositorius aufnahm, einen allgemeinen Erfahrungsschluß etwa in dieser Form: dieses hier erwärmt die Gehirnventrikel, dieses hier ist Ingwer, also erwärmt Ingwer das Gehirn. Solcher Schluß wird durch die Wahrnehmung unmittelbar angeregt und gehört zu den allerersten, die sich dem menschlichen Geiste darbieten. Wenn die Augen etwas dem Einzeldinge Anhaftendes bemerkt haben, verknüpft es nachher

---

[1]) Dilthey, a. a. O., S. 177.

[2]) C. R., XIII, S. 620 f.

[3]) An. pr. II. 23: *φυσει μεν ουν προτερος και γνωριμωτερος ὁ δια του μεσου συλλογισμος, ἡμιν δ᾽εναργεστερος ὁ δια της επαγωγης.*

der Geist und bildet einen Syllogismus expositorius[1]). Heinrich Maier[2]) hat gezeigt, inwiefern dieser Schluß sich an Aristoteles anlehnen konnte, nämlich an den Beweis durch *εκθεσις*, eine der Methoden, mit deren Hilfe die Schlußkraft der syllogistischen Modi begründet wird.

So ist denn auf der ganzen Linie der Erkenntnistheorie der naive Realismus des Aristoteles aufgenommen und vergröbert; die kritische Fragestellung im Sinne Lockes oder gar Kants taucht nirgends auf. „Ein Hauch vom Lande der Zukunft her" (Dilthey) weht hier nicht.

Insofern sich nun die Dialektik in wesentlichen Stücken Gedanken des Aristoteles zu eigen machte, übergab Melanchthon auch den aristotelischen Wissenschaftsbegriff den protestantischen Schulen. Jede Wissenschaft hat ihren eigenen Gegenstand, ihr *γενος*, wodurch sie sich von anderen abhebt, aber auf diesem Besonderen vermag sich die Wissenschaft nicht allein zu erheben, sondern das Besondere muß durch das Allgemeine hindurch, im Feuer des Allgemeinen gehärtet werden: denn nur durch das Allgemeine wird die Wahrheit innerhalb einer Wissenschaft erreicht. Dieses Allgemeine sind die Prinzipien, die obersten allgemeinen Sätze, die keine Wahrnehmung, sondern nur der Verstand findet, Prinzipien, die allen Wissenschaften gemeinsam sein können, wie z. B. die Sätze der Identität und des Widerspruchs. Dazu treten dann die Axiome einer jeden Wissenschaft. Somit durchzieht eine kühle Verstandestätigkeit den Erfahrungsstoff, um alles einzelne auf spekulativen Grundlagen aufzubauen. Die übermäßige Betonung dieser Eigenschaft des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes erklärt sich aus dem berechtigten, die Philosophie des Stagiriten über jedes Mittelmaß erhebende Dringen auf das Wahre und Feste im Wahrnehmen, Vorstellen und Wissen. Allein trotzdem derselbe Philosoph daneben einen offenen Sinn für die weiten Lande der Erfahrung gehabt hatte und zum Begründer bedeutendster besonderer Wissenschaften geworden war, sah die Nachwelt, sah das Mittelalter und was aus ihr nunmehr in der lutherischen Scholastik weiterlebt, zu sehr auf die spekulativen Bestandteile und Absichten des Systems, und die Gegner konnten es darum vorerst insgesamt verwerfen, als die Hauptgrundsätze

---

[1]) C. R., XIII, S. 64 f. Die Beispiele Mel.s stammen aus Occam, vor dem besonders Duns Scotus diesen Schluß ausgebildet hatte. Vgl. Prantl, Geschichte der Logik, III, S. 231, Anm. 206, S. 400.

[2]) Syllogistik des Aristoteles, II, 2, S. 141 ff.

durch neue Erfahrungstatsachen, besonders auf naturwissenschaftlichem Gebiete, erschüttert, ja als irrig nachgewiesen waren.

Melanchthon hat selbst drei Wissenschaften: Physik, Psychologie und Ethik bearbeitet, in Schriften, die gleichfalls zu den gelesensten Lehr- und Handbüchern der nächsten hundert Jahre und länger geworden sind.

b. Physik, Psychologie und Ethik

An die Physik ist Melanchthon mit vielen Bedenken herangegangen. Die Schwierigkeiten, sie mit der biblischen Überlieferung in Übereinstimmung zu bringen, haben ihn vielleicht in späteren Jahren mehr als in der Jugend von einer Beschäftigung mit ihr abgehalten, die Ausarbeitung sodann erschwert. Als der junge Wittenberger Philologe über Aristoteles lesen soll, da erklärt er Spalatin, die aristotelische Physik sei adeo frigida *ὑπομνηματα*, ut nihil possit incommodius legi[1]). Das Wort von den „frostigen" Erörterungen kehrt 1534 in einem Briefe an den Mediziner Leonhard Fuchs wieder, dessen Schrift ihn so begeistert hat, daß er seine Freundschaft und seinen Rat bei der Bearbeitung der Physik, und zwar des psychologischen Teiles, erbittet[2]). Aber in diesem Schreiben werden wir auch darüber belehrt, welche Physik er verwirft, nämlich die *Αριστοτελεια* vel probius Tartaretica aut similia. Melanchthon lehnt also nicht die Schulphysik überhaupt ab, sondern diejenige, die in trockenen, dialektisch zugespitzten Ausführungen verläuft, der Sache nicht dient, sondern die Beredsamkeit und dialektische Gewandheit des Vortragenden glänzen lassen will. Demgegenüber erstrebt Melanchthon, wiederum gemäß seinem humanistischen Ideal, eine Reinigung von Zusätzen und Längen, die nicht hineingehören, dazu eine Verbindung mit der neuesten Forschung.

Um 1530 hatten in Deutschland die Bemühungen des Joh. Cornarus, die richtige Überlieferung der Schriften des Hippokrates und Galen festzustellen, einen Erfolg gehabt. Cornarus hatte den Hippokrates trefflich übersetzt und leitete mit seinen Forschungen die Zeit der Vorlesungen über den echten Hippokrates und den echten Galen ein. Damit begann Absage und Kampf gegen die Araber. Glücklicher noch als Cornarus trat Leonhard Fuchs in die Bewegung ein. Dieser in seiner Zeit gefeierte Mann wollte die Mängel der

---

[1]) C. R., I, S. 75 (13. 3. 1519).
[2]) II, S. 718 f. (30. 4. 1534).

arabischen Schriften über Medizin und Botanik und deren lateinischer Nachahmungen durch Rückkehr zu den griechischen Urschriften, besonders eines Galen, und zur Natur abstellen[1]. So ist denn ebenfalls für Melanchthon Galen zum Hauptgewährsmanne neben Aristoteles geworden, und damit wurde auch in diesem Punkte zum Zustand der vorlutherischen Universität Wittenberg zurückgekehrt. Bereits am 5. Dezember 1533 hatte er seinen lieben Joachim Camerarius gebeten, ihm aus Galen Stellen abzuschreiben, die für seine Physik in Frage kommen möchten[2]. Zur Voraussetzung und Grundlage des galenischen Systems gehörten nun aber neben vielem anderen die aristotelischen Schriften, denen Galen die Teleologie sowie die dialektische Methode entnommen hatte[3]. Damit ein weiterer Anstoß für Melanchthon, sich der aristotelischen Physik selbst zuzuwenden. Und daß er das gewollt hat, bezeugen seine eigenen Worte: bieten will er eine vera doctrina, qualis est Aristotelica sumpta ex Hippocratis[4], und ihr Lob wird oft genug in der umfangreichen Schrift „Initia doctrinae physicae" gesungen[5]. Das Selbstzeugnis Melanchthons ist richtig. Wir haben es mit aristotelischer Physik zu tun, und wirklich entscheidend, so daß es zu ernstlichen Abweichungen kommt, schlägt sie eigene Wege nur dort ein, wo die Kirchenlehre eine Versöhnung unmöglich macht, also wenn die Ewigkeit der Welt und der aristotelische Grundsatz, daß nichts aus nichts entstehe[6], um der biblischen Schöpfungsgeschichte willen geleugnet oder aus dem nämlichen Grunde die Gestirne nicht als beseelte Wesen, sondern als leblose leuchtende Kugeln erklärt werden müssen.

Zieht man diesen theologisch bedingten Teil, wie er namentlich das erste Buch füllt, ab, so liegt vor uns ein Werk, das an Hand

---

[1]) Vgl. Fr. Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und ihrem Zusammenhange, I, 1910, S. 356. S. Walter Friedensburg, Gesch. d. Univ. Wittenberg, 1917, S. 38: Im theoretischen Unterricht der medizinischen Fakultät wurden zuerst Hippokrates' Aphorismen in lateinischer Übersetzung gelesen, in den beiden letzten Jahren Galens ars medica, dann die Fieberlehre.

[2]) C. R., II, S. 687.

[3]) Vgl. über das galenische System: Handbuch der Geschichte der Medizin von M. Neuburger u. Julius Pagel, I, 1902, S. 394 ff.

[4]) C. R., XIII, S. 183.

[5]) Abgedruckt im C. R., XIII, S. 179—412.

[6]) Für die qualitative Veränderung in der Natur gilt auch nach Mel. dieser Grundsatz, vgl. C. R., XIII, S. 294.

der acht Bücher *φυσικης ακροασεως* verläuft. Umgestellt sind nur das vierte und fünfte Buch, und jenes setzt mit der Erörterung des *απειρον* aus III. 4 ff. wieder ein[1]). Vom dritten Buche an werden sodann andere naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles herangezogen, vorwiegend die Schrift de generatione, aber auch die Meteorologie, so bei der Lehre von den Arten der Kochung, die Metaphysik bei der Definition des Elements[2]). Benutzt ist die Schrift de caelo[3]). Die Anlage des Werkes hebt sich nur dadurch von dem aristotelischen ab, daß Melanchthon die Lehre von Gott und den himmlischen Welten an den Anfang stellt und dabei von den Wirkungen und den Zeichen zu den Ursachen aufsteigt, also den zweiten der von Aristoteles im Anfang der Physik genannten Wege einschlägt[4]). Sein Gewährsmann in den Einzelheiten des ersten Buches wird Ptolemäus, während im dritten und zweiten sich Aristoteles und Galen Theophrast und die Neueren, die medici, zur Seite stellen. Sobald die lastende Macht der kirchlichen Autorität im zweiten Buche ausschaltet und nunmehr die Physik im engeren Sinne als „die Lehre von den Prinzipien und den in der Welt wirkenden Ursachen, von der Natur der Körper im Ganzen und ihren allgemeinen Eigenschaften, von Bewegung und Ruhe, Raum und Zeit“ [5]) einsetzt, schließt sich Melanchthon sogleich auch der von Aristoteles in den Büchern der Physik befolgten Methode an. Er erwägt zu Beginn eingehend die Vorzüge und Nachteile des Ausgehens von den Elementen, wie es die medici täten, und von den Prinzipien, wie es Aristoteles mit Erfolg getan habe[6]). Die neuere Methode wird erudite erfunden, weil der Nachdruck der Forschungen auf die Ursachen der Verbindung, des Entstehens und Vergehens in der Natur gelegt werde, nicht so sehr auf die Zusammensetzung der Körper in den Elementen. Sonderbar erscheint es, wenn nun Melanchthon kurzerhand den Weg des Aristoteles doch einschlägt und mit den Prinzipien beginnt. Erst nachträglich und gelegentlich erfahren wir, daß es klüger sei, die causae per se von den causae per accidens zu unterscheiden und die Grenzen der Ursachen im allgemeinen zu bestimmen, bevor man die Übergänge der Elemente

---

1) S. 358 ff., 362 ff.
2) S. 401 f. u. Met. IV, 2; S. 382 u. Metaphys. 1014a 25 ff.
3) S. 185.
4) S. 193 f.
5) S. 291 ff.: „pars physices, quae usitate sic appellatur.
6) S. 294 ff.

ineinander und ihre Veränderungen beschreibe[1]). Die Rückkehr zum Stagiriten offenbart sich auch darin, daß im zweiten und dritten Buche die spätscholastische Abwandlung nach der Locimethode weggefallen ist[2]).

Sämtliche aristotelische Schriften zur Naturwissenschaft kehren in Melanchthons Arbeit wieder und werden gegen Einwände behauptet, auch gegen den uralten besonderer Dunkelheit[3]). Die Prinzipien der Natur sind Stoff, Form und Privation. Die Natur ist Ursache der Bewegung und Ruhe für alles, was principialiter, nicht per accidens, in ihr liegt. Allerdings findet Melanchthon diese Definition zu dürftig und zu allgemein und gibt darum der galenischen den Vorzug, weil sie mehr bringe als nur eine Umschreibung des Begriffes: die Natur sei die gesamte Substanz und die Mischung aus den ersten Elementen des Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten, eine Definition, deren aristotelische Voraussetzungen in die Augen fallen. Das Wort Platos im Timäus, alles, was entstehe, müsse notwendig aus irgendeiner Ursache entstehen, wird Anlaß zu jener eingehenden Behandlung der Ursachenlehre, die wiederum viel Aristotelisches wiedergeben muß: so die Unterscheidung von causa per se und per accidens, die vier Arten oder Modi der Ursache: Bewirkendes, Stoff, Form und Zweck; die hauptsächlichen Ursachen aller Dinge und Handlungen: Natur, Notwendigkeit, Schicksal und Vernunft (Eth. Nik. III), die zustimmend aufgeführte Lehre vom Zufall, die Melanchthon nicht einfach beiseite schieben möchte, sondern mit Ehrfurcht als eine causa *αοριστος*, incerta et nobis ignota (Phys., II, 4ff.) gewürdigt wissen will. Denkwürdig erscheinen ihm die Worte: *παντα τα φυσει η αει οὕτω γινεται η ὡς επι πολυ, των δε απο τυχης και του αυτοματου ουδεν*[4]). Auffallend ist es dagegen, daß die causa finalis in der aristotelischen Durchführung nicht übernommen ist, sondern absichtlich, nach Melanchthons eigenen Worten, eine theologische Betrachtung der Natur, keine philosophische, sondern eine erbauliche über das Kunstwerk Natur gegeben wird mit ihrem Wechsel von Sommer und Winter und als dem Wohnsitz der Menschen, ein Werk, dessen

---

[1]) S. 381.

[2]) S. dagegen im ersten Buch S. 195ff. Scholastisch ist im zweiten Buche die sehr ausführliche Kausallehre S. 306—354, s. in der Dialektik XIII, S. 673—685.

[3]) S. 354, 364, 374.

[4]) S. 321.

harmonievoller Aufbau den ewigen, gütigen Schöpfer ahnen lasse und zu ihm hinführe[1]). Und nur daß er mehrfach von der baumeisterlichen Kunst des göttlichen Schöpfers spricht, durch dessen mens architectatrix die Welt erschaffen ward und erhalten wird, klingen aristotelische Redewendungen an. Die theistische Wendung der Naturlehre hebt gewiß die Teleologie keineswegs auf, aber die aristotelische wird stark vergröbert.

Übernommen ist die Lehre von der Bewegung als der Verwirklichung dessen, was der Möglichkeit nach ist, insofern es ein solches ist (Phys. III. c. 1), und ihren Arten, und zwar nach der Sechszahl: Entstehen, Vergehen, Vermehrung und Verminderung, qualitative und örtliche Veränderung. Die Definition des Orts deckt sich zwar nicht mit der aristotelischen[2]), allein das Wesentliche an ihr, daß der Raum die Form des umfassenden Körpers ist und nicht eine Anschauungsform des betrachtenden und erkennenden Menschen, ist nicht getilgt, wenn an die Stelle des anschauungsarmen Begriffs der Grenze (finis, *περας*) der anschaulichere, zugleich dem kindlichen Bewußtsein nähere, der gewölbten Oberfläche (superficies concava) gesetzt wird. Irgendein Bruch mit der alten Schulphysik liegt demnach nicht vor, wie denn mit Aristoteles gelehrt wird, es gäbe keinen leeren Raum. Als plana et perspicua wird die Bestimmung der Zeit „numerus seu mensura motus secundum prius et posterius" begrüßt[3]) und mit Themistius gegen sophistische Verdrehungen als „geschickt" gepriesen. Die Lehre von dem einzigen ersten Beweger und von der Ewigkeit der Welt, zwei loci insignes, anzunehmen, verbot die Bibellehre; dennoch unterläßt Melanchthon nicht, darauf hinzuweisen, wie durch Aristoteles' Verwerfung des processus in infinitum, der die Reihenfolge der Ursachen stören würde, die Annahme eines einigen und ewigen Gottes bekräftigt werde, und er führt aus dem achten Buche der Physik die Worte an: *φανερον εκ τουδε, ὁτι αναγκη ειναι τι ἑν και αιδιον, το πρωτον κινουν*[4]).

Das dritte Buch verrät einen eher noch stärkeren Anschluß

---

[1]) C. R., XIII, S. 345ff.

[2]) Woher hat Mel. seine Definition des Ortes S. 364 als superficies concava corporis continentis locatum, die er ratio perspicua nennt, und woher die unrichtig wiedergegebene als obscurior bezeichnete des Aristoteles: Locus est finis continentis, immobilis, primus?

[3]) S. Phys. IV, II, 219b: *αριθμος κινησεως κατα το προτερον και ὑστερον.*

[4]) XIII, S. 374.

an Aristoteles. Melanchthon folgt ihm in der Lehre von den Elementen, ihren ersten und zweiten Qualitäten und den Ursachen ihrer Mischung — die Anschauung, daß sich in allen Lebewesen die vier Elemente finden, aus denen sie gemischt sind, stimmt mit Aristoteles überein[1] — von den Arten der Veränderung und der Kochung (*πεψις*, coctio), der Vermehrung und des Verfaulens. In der Betrachtung der *ακμη* des menschlichen Lebens, einer während des Altertums und des Mittelalters gleich beliebten Betrachtung, wird echt aristotelisch die Abnahme der Kräfte durch die geringe Ernährung der Wärme begründet, so daß gewiß keinesfalls zufällig das ganze Melanchthonsche Werk mit einem Lobe der Schlußausführungen der Schrift de generatione abschließt. Aristoteles erblickt hier die Ursache des fortwährenden Entstehens und Vergehens in der Bewegung der Sonne und der Planeten im Zodiacus. Er bestätigt also, daß es irgendeine universale Tätigkeit der Sterne gäbe, durch welche die Natur erwärmt, die untere Materie erhalten und die ausgezeichneten Veränderungen der Materie bewirkt werden. Daher fügt er hinzu: auch aller Lebendigen Leben habe bestimmte Perioden. Während jedoch der Geist diese wunderbare Ordnung der Natur betrachte, nämlich die Gesetze der Bewegung, die bestimmten Arten der Pflanzen und Organismen, die Modi des Entstehens und die Erdepochen, sei es notwendig zu schließen, daß es eine andere frühere und vernünftige Ursache gäbe, nämlich Gott den Schöpfer, durch dessen Ratschluß diese gesamte Ordnung eingerichtet sei, regiert und erhalten werde, so wie es die Kirchenlehre von Gott noch deutlicher lehre. Melanchthon biegt also die aristotelische Physik scharf in die biblische Weltanschauung ein; und mit voller Absicht dürfte er im letzten Satze seiner Initia doctrinae physices die Vereinbarkeit beider betont haben, nachdem er im Eingang des letzten Buches ausdrücklich festgestellt hatte, daß die Lehre des Aristoteles mit der von Gott geoffenbarten übereinstimme, „wo man nur mit rechtem Urteil an sie herangehe[2]". Und wenn man von den theistischen Zügen dieses Lehrbuches absieht, und auf die Teleologie, die Überzeugung von der Vernunftgemäßheit des Naturgeschehens blickt, so geht in der Tat durch die

---

[1]) S. Aristot. 646a 12, 334b 31ff., 715a 7ff., 648b 1ff.

[2]) C.R., XIII, S. 382: Retineamus potius simplicem Aristotelis doctrinam, quae recto ordine ex veris principiis et experientia extructa est et ad *κοινας εννοιας* congruit, quae sunt artium et veritatis normae, immo etiam congruit cum doctrina patefacta divinitus, modo ut accedat dexteritas in iudicando.

ganze Physik Melanchthons von Anfang bis zu Ende die Stimmung des Aristoteles gegenüber der Gedankenmäßigkeit des Weltalls[1]).

Dasselbe Vorbild stand vor ihm, als er die psychologischen Loci unter die physikalischen einreihte, die Psychologie als Teil der Physik behandelte[2]).

Die Psychologie Melanchthons erschien zuerst 1540 unter dem Titel: Commentarius (seit 1553: Liber) de anima[3]) und sollte schon deswegen größere Beachtung finden, weil es die erste von einem Deutschen — nach Albert dem Großen — verfaßte Psychologie ist[4]). Das Widmungsschreiben, das an Hieronymus Baumgartner gerichtet ist, belehrt über des Verfassers Bestreben, höchstens „ein wenig anders" als Aristoteles zu lehren[5]). Trifft diese Behauptung zu?

Die erste Durchsicht des Werkes weckt größte Zweifel. Nicht dies, daß die kirchliche Ansicht sich auch hier vordrängt, nimmt wunder, weil das zu erwarten stand, vielmehr entsteht der erste Eindruck, ganz besonders nach dem Lesen des ersten Teiles, einer völlig von Aristoteles abweichenden Psychologie. Wir haben es richtiger überhaupt nicht mit einer Seelenlehre, sondern mit einer Anthropologie zu tun, die entworfen ist unter Zuhilfenahme der Schriften zeitgenössischer Mediziner, Vesalius und Leonhard Fuchs, und die mit kundigen medizinischen Freunden, wie Jakob Millich und Peucer, vorher eingehend besprochen wurde. Die medizinischen Ratgeber haben den humanistischen Freund dabei sicherlich darin bestärkt, sich mit Galen zu befassen, der für jenes Jahrhundert immer noch die größte Autorität bildete. Aus dieser Quelle stammen die ersten Stücke innerhalb Melanchthons Psychologie, die denjenigen sogleich befremden, der nach aristotelischer Psychologie sucht: er hat Galens Lehre von den Säften (χυμοι, humores) und den Geistern[6])

---

[1]) Vgl. W. Dilthey, a. a. O., II, S. 179.

[2]) C. R., XIII, S. 197, III, S. 727, XI, S. 937.

[3]) XIII, S. 5—178.

[4]) Eine sehr eingehende Darstellung, mit voraufgehender, breit angelegter Analyse gab Joh. Rump, Mel.s Psychologie in ihrer Abhängigkeit von Aristoteles und Galenos. Jen. Diss. 1897.

[5]) C. R., III, S. 911: Januar 1540: retineo autem plerumque sententias in scholis receptas et usitatam docendi formam, cumque nobis in ecclesia quaedam paulo aliter dicenda sint, quam dicuntur ab Aristotele, peto mihi veniam dari, si interdum ab aristotelica phrasi discessi.

[6]) Die Pneumalehre ist übrigens Aristoteles nicht ganz fremd und wird für die tierische und menschliche Seelenlehre als Hilfsbegriff verwandt, s. Maier, a. a. O., S. 106.

(*πνευματα*, spiritus) übernommen, er ist dem Stagiriten weit überlegen an Kenntnis der menschlichen Anatomie, da seine Gewährsmänner sich der Sektion auch des menschlichen Leibes reichlich bedienen durften. Nebenher gehen mystische Gedankengänge, die einem neueren Geschichtschreiber immerhin ein Recht gaben, Melanchthons Leistung in Zusammenhang mit der aus der Reformation hervorgegangenen Mystik zu erklären[1]), was auf das Ganze der Schrift gesehen aber als irrig bezeichnet werden muß.

Bei allem zeigt schon die erste Durchsicht, daß die formale Behandlung des Stoffes Aristoteles entlehnt ist: zunächst wird stets das Wesen der Seele, des Seelenvermögens, der seelischen Tätigkeit umschrieben, danach die übrigen Bestimmungen ausgeführt[2]). Zahlreiche Einteilungen und Definitionen entstammen der Schrift *περι ψυχης* oder anderen Schriften des Aristoteles, die sich mit psychologischen Fragen befassen. So wird ihm die Rhetorik neben der nikomachischen Ethik Anregungen für die Affektenlehre, die er in appetitus naturales, sensitivi und voluntarii einteilt, gegeben haben; die Dreiteilung der Seele (*θρεπτικη*, *αισθητικη*, *νους*) wird de generatione entnommen, die Anschauung vom Herzen als Quell und Anfang des Lebens und der lebenschaffenden Wärme kehrt in den naturwissenschaftlichen Schriften wieder, den Ruhm des Herzens, dieser „Akropolis des Leibes", kündet die Metaphysik[3]). Aristotelisch ist die Anschauung, daß im Menschen die vernünftige Seele zur vegetativen und sensitiven hinzutritt, die Fünfzahl der Seelenvermögen, die von Galen auf die Mischung aus den verschiedenen Säften übertragen ward, auch die Anschauung vom Schlaf, nur daß Melanchthon sich zur richtigeren Lehre vom Gehirn als Zentralorgan des Empfindungslebens bekennt, während Aristoteles fälschlich das Herz dazu erhoben und die schon zu seiner Zeit gefundene richtigere Ansicht für Jahrhunderte verdrängt hatte[4]). Insofern nun die Mischung der Säfte Ursache der verschiedenen Temperamente ist — Melanchthon unterscheidet vier Arten — diese aber als dauernde Beschaffenheit (*ἕξεις*) des Menschen Verhalten im Affekt bestimmen, trifft Melanchthon Aristoteles' eigene Ansicht[5]). In

[1]) M. Dessoir, Gesch. d. Psychologie, 1911, S. 79f. Vgl. C. R., XIII, S. 18, 57, 121f.

[2]) De an. I. c. 1. 402a 7f.; II. c. 4. 415a 14ff.

[3]) Vgl. De gen. IV. c. 1. de part. an. III. c. 4f. Met. 1035b 25f.; dazu J. Bona Meyer, Aristoteles' Tierkunde, 1855, S. 425ff.

[4]) Rump, a. a. O., S. 44ff.

[5]) Nic. Eth., II, 4.

der Einteilung der Gerüche und Geschmäcke folgt er Aristoteles (und Theophrast); glaubt, auch Aristoteles habe schließlich doch gemeint, die Seele des Menschen werde nicht mit dem Körper vernichtet, und verweist auf die tatsächlich etwas unsicheren Stellen im zweiten Buche der Schrift über die Seele[1]).

Diesem Gewinn steht ein beträchtlicher Verlust gegenüber. Aristoteles hatte die Frage nach der Abhängigkeit zwischen den seelischen und leiblichen Vorgängen, dieses Hauptproblem der Psychologie noch unserer Tage, das unmittelbar in die Metaphysik hineinführt, dahin beantwortet: es bestehe zwischen Leib und Seele eine überphysische Seinsverbindung derart, daß Leib und Seele eine Einheit bilden und doch nicht gleichgestellt oder auseinander erklärt werden. Dabei hatte er den Begriff der Seele auf die Gesamtheit aller derjenigen Erscheinungen ausgedehnt, die organisches Sein und lebendiges Wesen kennzeichnen. Das besagt die vielgenannte Bestimmung der Seele im ersten Kapitel des zweiten Buches der Schrift über die Seele; sie sei „die erste Wirklichkeit (Entelechie) eines natürlichen, organischen Körpers[2])“. Melanchthon[3]) trennt vorerst die Tierseele von der menschlichen; jene sei etwas der Materie Entsprungenes oder eine wesentliche Eigenschaft der Materie, diese dagegen unkörperlich, von dem Leben der Tiere völlig verschieden. Ihre Natur entstamme unmittelbar Gott, der sie dem Menschen einblies und auf diesem Wege dem Menschen Strahlen des göttlichen Lichtes lieh. Das heiß umstrittene *θυραθεν εισιεναι* konnte Melanchthon ein wenig in seiner, sonst irrigen, Meinung stützen, mit diesen Auslegungen nur in etwas von Aristoteles abzuweichen. Die überirdische Natur der Menschenseele tritt in alledem zutage, was unmöglich der Körpermasse oder der aus Elementen gebildeten Natur entspringen kann, wie das Wissen um Gott, die Kenntnis der Zahlen, die Unterscheidung von Gut und Böse. Damit ist der Substanzenmonismus von Leib und Seele preisgegeben, ebenso der metaphysische Dualismus von Form und Stoff, der Aristoteles die Durchführung der einzelnen psychologischen Untersuchungen erleichterte. Statt dessen wird die Seele zur andern Substanz des Menschen, und zwar gleichfalls materieller Art; denn

---

[1]) c. 4 u. 5.

[2]) de an. 412b 5f.

[3]) C. R., XIII, S. 9—19, S. 16: Anima rationalis est spiritus intelligens, qui est altera pars substantiae hominis, nec extinguitur, cum a corpore discessit, sed immortalis est.

die himmlischen Wesen, und der Mensch nach seinem Tode, leben vermittelst dieser ihrer rein seelischen Natur. Melanchthon glaubt, Galen treffe bei Bestimmung der Natur der Seele die Wahrheit am nächsten: ihre Substanz sei entweder ein leuchtender und ein veränderlicher Körper oder selbst unkörperlich, der Leib jedoch ein Vehikel. Die Bibel zwingt zur Entscheidung für die erste Annahme, welche nun dem Glauben an Engel, aber auch an Gespenster, Traumerscheinungen, Hexen und Geister Tor und Tür öffnet. Wiederum ist eine der tiefsten Lehren des Aristoteles preisgegeben.

Wenn nun Melanchthon in den weiteren Ausführungen die Dreiteilung der Seele in vegetative, sensitive und vernünftige, die nur im Menschen vereinigt seien, wie Aristoteles und Galen lehren, nicht gerade für töricht hält, sie aber zurückstellt, weil die Kirche lehre, die Seele sei eine Einheit, so bezeugt das uns zugleich kein gründliches Selbststudium der aristotelischen Schriften zur Psychologie; denn dann hätte sich Melanchthon eine Stütze in den Worten der Schrift de animalium motu, Kap. 10, holen können, wo Aristoteles die von der Seele geschaffene Einheit innerhalb des Körpers mit dem berühmt gewordenen Bilde von der wohlgeordneten Stadt vergleicht, in der alle Bürger, wenn es gefordert wird, nach Gewohnheit und Sitte sich von selbst einer nach dem andern in Reih und Glied aufstellen [1]).

Ebenfalls ist eine andere charakteristische Lehre der aristotelischen Psychologie entstellt, die von der tätigen und leidenden Vernunft [2]). Der *νους ποιητικος* ist die alles schaffende Kraft, die ihrem Wesen nach reine Wirklichkeit ist (*τῃ ουσιᾳ ων ενεργεια*). Diese ursprüngliche, schöpferische Kraft wird unter Melanchthons Händen zu einem intellectus inventor, der eins aus dem andern erfinde, während der Intellekt die dargebotenen Gegenstände ordne, einteile, aus ihnen Schlüsse ziehe und sie beurteile. Der leidende dagegen abstrahiere von den Phantasmata, d. h. er trage die Gegenstände zusammen, forsche nach den Zeichen und folgere aus ihnen die Ursachen und Wirkungen, sehe auf Vergleiche und Anspielungen und wähle danach, was am geeignetsten sei. Unter dem Einfluß der nominalistischen Philosophie hat Melanchthon jene aristotelische Unterscheidung zu der vom erfinderischen und der vom aufnehmenden

---

[1]) S. Trendelenburgs Kommentar zur Schrift über die Seele, S. 183f.

[2]) de an. III. c. 5, s. dagegen C. R., XIII, S. 147f., vgl. Maier, a. a. O., S. 103.

Verstande ermäßigt. Obwohl seine Schrift deutlich die griechische Vorlage erkennen läßt, bleibt die Deutung unhaltbar. Und nicht besser steht es mit der Unterscheidung des theoretischen und praktischen Denkens (notitia *θεωρητικος* und *πρακτικος*). Melanchthon begreift darunter die beiden Gruppen uns angeborener Kenntnisse, die das Erkennen oder das sittliche Handeln betreffen. Aristoteles liegt aber die Lehre von uns angeborenen Kenntnissen fern. Der leidende *νους* ist ursprünglich leer, der tätige eine unbeschriebene Tafel; der *νους θεωρητικος* bezeichnet das höhere Denkvermögen des Menschen, und von eingeborenen Grundsätzen weiß er nichts[1]).

Das sind alles Abweichungen, fast Verdrehungen, dennoch Umdeutungen oder Ausdeutungen echt aristotelischer Lehren, die überall hindurchschimmern, beim Lesen der Schrift Melanchthons noch stärker hervortreten, weil der Verfasser in der Meinung beharrt, er trage aristotelische Psychologie vor, und sich um engen Anschluß ernstlich müht.

Ähnlich ist die Bearbeitung der Wahrnehmungs- und Willenslehre entstellt.

Die sinnliche Wahrnehmung dient bereits dem Erkennen, nicht erst das Denkvermögen. Ja, was die Sinne wahrnehmen, ist Erkennen; es wäre frevelhaft zu glauben, Gott spiegele uns einen Sinnentrug vor. Vielmehr ist der Mensch dazu geschaffen, ist ihm von Gott ein Licht eingepflanzt, um klares Zeugnis von der Welt und den Dingen in ihr zu geben. Die Sinne gehen aber nur auf das Einzelne (sensus tantum versatur circa singularia nec apprehendit nec componit universalia), das Denken dagegen auf das Allgemeine[2]). Auch für Melanchthon gilt der Satz, daß nichts im Verstande sei, das nicht zuvor in den Sinnen gewesen sei[3]). Dieser Satz wird jedoch durch die Aufnahme der stoischen Lehre von den eingeborenen Ideen eingeschränkt, wie denn schon durch die theologische Betrachtungsweise die ganze Wahrnehmungstheorie verändert ist, ja entstellt erscheinen mag. Allein es gilt von dieser, einer Theologie zuliebe gemachten Umgestaltung abzusehen, dann zeigt Melanchthons Wahrnehmungslehre denselben Standpunkt wie seine oben dargestellte Erkenntnislehre, nämlich den des naiven Realismus. Das Wahrgenommene besteht außerhalb des Wahr-

---

[1]) Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, 1870, S. 328ff.

[2]) C. R., XIII, S. 142, vgl. Arist. 432a 15f., 458b 1ff., 417b 22f., 87b 29ff., 87b 37, 81b 6f.

[3]) C. R., XIII, S. 143, vgl. Arist. 431a 16f., 432a 8, 449b 31—450a 1.

nehmenden, und den kritischen Zwiespalt zwischen subjektiven und objektiven Wahrnehmungsinhalten verhüllt ihm gnädig die physiologische Theorie der Geister, von denen die Gedanken, diese Bilder der Dinge, gemeinsam mit den Bewegungen des Gehirns entworfen werden. So verharrt trotz Geister, Bibel, Plato und Stoa Melanchthon auf derjenigen Stufe, die dem schlichten Fassungsvermögen am anschaulichsten und darum am einleuchtendsten ist. Dabei wird seine Lehre um so viel derber als die aristotelische, als Melanchthons Philosophie überhaupt unter der des Stagiriten steht; auch seine Psychologie hat er velut pingui Minerva geschrieben[1]).

Die Willenslehre führt in die Ethik hinüber, der, neben der Dialektik, Melanchthons größte Liebe gehört hat. Unermüdlich hat er an ihr gearbeitet und sich den Ruhm erworben, als erster Protestant eine philosophische Ethik geschrieben und sie von der theologischen abgegrenzt zu haben. Zu diesem Unternehmen hat das Vorbild der aristotelischen, eben einer vollkommen untheologischen, sicherlich den stärksten Antrieb gegeben, setzt doch Melanchthons erneute Beschäftigung mit den Schriften des alten Weisen mit der Ethik ein. Er hat die ersten Bücher kommentiert, und es läßt sich unschwer verfolgen, wie seine eigene Ethik aus diesen Kommentaren herauswächst[2]).

---

[1]) Man versteht, daß Mel. selbst mit seiner Psychologie am wenigsten zufrieden war und sie C. R., III, S. 910 als incondita farrago bezeichnet.

[2]) 1529 erschien zunächst der Kommentar zum I. und II. Buch der nikomachischen Ethik; erst der dritten Ausgabe von 1532 wurden das III. und V. angefügt. Genauer genommen ist auch noch IV. c. 1—3 ausgelegt, die Tugend der Freigebigkeit (liberalitas, ελευϑεριοτης), und die späteren Ausgaben des V. Buches aus den Jahren 1545—1560 enthalten einen Abschnitt über den Ehrgeiz. Doch sind das eher Ausführungen zu III. c. 7, 1107b—1108a 1 als zu IV. c. 7—10, wo vom wahren Ehrgeiz, μεγαλοψυχια gesprochen wird, nicht vom φιλοτιμος. Von den in den aristotelischen Büchern III.—V. behandelten 11 Tugenden hat demnach Melanchthon nur 4 der Auslegung besonders wert geachtet, es sind die erste, zweite, dritte und elfte: Mut, Mäßigkeit, Freigebigkeit und Gerechtigkeit. Ferner darf in diesem Kommentar, so wenig wie in irgendeinem jenes Jahrhunderts etwas von dem erwartet werden, was wir heute von einem Kommentarwerk fordern. Ja, von uns aus beurteilt, liegt kaum ein Kommentar vor, keine rein philologische Arbeit, keine rein philosophische Erklärung. Es überwiegt zwar das philosophische Interesse, aber wiederum nicht das Eindringen in die geschichtlichen Zusammenhänge, auch nicht in die Probleme ethischer Fragestellungen, was zu einer kräftigen Stellungnahme zu der von Aristoteles gebotenen Lösung hätte führen können. Mel. bescheidet

Jede vermehrte Ausgabe (1538, 1540, 1546, 1550), vor allem die der Jahre 1540 und 1550, zeigt den Verfasser von seinem Lehrmeister unabhängiger werden[1]).

---

sich und mißt nur hier und da die aristotelische Leistung an den christlichen Sittengeboten. Die Aufgabe Mel.s war in diesen dreien gegeben: 1. den Nutzen des Studiums der nik. Ethik für seine Zeit darzutun, und zwar den Nutzen für die Kirche, die Theologie, den Einzelnen und das öffentliche Leben; 2. Aristoteles' Ethik als die rechte und der lutherischen Kirche am besten angepaßte zu erweisen; 3. der besondere philologische Zweck, auf den Urtext hinzuweisen und zu ihm hinzuführen.

[1]) Zu den im C. R. abgedruckten Ausgaben der Epitome von 1540 und den Elementa von 1550 ist zu vergleichen von Hermann Heineck herausgegeben, von P. Natorp und Beß durchgesehen, „Die älteste Fassung von Mel.s Ethik", eine zum Gebrauch der Studenten neben der Vorlesung bestimmte Abhandlung, die vor 1538 nur in Abschrift verbreitet war. Die veröffentlichte Handschrift soll eine Abschrift aus dem Jahre 1532 sein. Wird diese mit herangezogen, so läßt sich deutlich zeigen, wie Mel. sich von Ar. entfernt. Man vergleiche a) S. 5f. mit Epitome C. R., XIII, S. 28 bis 30; 1532 wird als Aufgabe des Menschen das Tun der Tugend hingestellt; in der Epitome des Menschen Aufgabe „paulo aliter" (!) als Gott erkennen und seinen Ruhm offenbaren bezeichnet. Ausdrücklich will er die Ansicht des Arist. nicht zurückweisen, „um die jungen Leute nicht mit Spitzfindigkeiten aufzuhalten"; noch zurückhaltender die Elementa. b) XVI, S. 38, 56ff., 210 mit S. 8 der ältest. Fass.: über die Definition der Tugend. 1532 gibt Mel. die Definition: Tugend ist ein Habitus, der zur Befolgung richtiger Vernunftmaximen führt, mit dem Zusatze: Diese meine Definition stimmt vollständig mit dem Sinn der aristot. überein. 1538 fehlt noch der Abschnitt über die aristotelische Tugendbestimmung, erst 1540 ward er aufgenommen, in der Ausgabe von 1550 ist er wieder ausgelassen. c) S. 22 bis 24 mit XIII, S. 63, 66f. über die Gerechtigkeit. — In den Elementa wird S. 206f. die aristot. Affektenlehre stark beschränkt verglichen mit S. 55f. der Epitome usf.

Sicherlich enthalten die Elementa das Ergebnis eines zwanzigjährigen Ringens um eine philosophische Ethik, und es darf nicht, weil der Nutzen für das religiöse Leben stark betont wird, geurteilt werden, Mel.s Ethik sei eine theologische. Gewiß trägt sie den theologischen Bedürfnissen Rechnung, aber so gut wie jede andere Schrift, von Rhetorik bis zur Psychologie. Wenn Költzsch (Mel.s philosophische Ethik, 1889) den philosophischen Charakter mit allem Nachdruck betont hat, so ist ihm beizupflichten. K. durfte auch mit Recht von der letzten Fassung, den Elementa, ausgehen, aber nicht Platos Einfluß auf die sittlichen Grundanschauungen den des Arist. übersteigen lassen. Denn einmal stand unmöglich vor M. eine platonische Ethik als „System", gipfelnd in der Idee des Guten, sodann teilt Mel. die Anschauung, daß Arist.' Ansichten Fortbildungen platonischer sind, der Gegensatz auf keinen Fall schroff ist, und zuletzt ist der Einfluß Ciceros, überhaupt der Popularphilosophie, wie sie sich in den

Daß er sich immer mehr von Aristoteles entfernte, ist aber Melanchthon kaum erheblich zum Bewußtsein gekommen. Für ihn blieb die nikomachische Ethik das große Vorbild; zu ihr wollte er seine Zuhörer hinführen. Vor allem die Bücher I—V, die vom Endziel des Guten, von den Ursachen und der Einteilung der Tugenden handeln, werden als äußerst nützlich für viele Wissenschaften und das menschliche Leben hingestellt[1]. Es sind die Hauptbücher unter allen; sie besonders sollen im Urtext studiert werden. Den ersten Rang nimmt unter ihnen das fünfte Buch ein; unter allen philosophischen Schriften, welche die Tugenden erörtern, ist es wie ein Edelstein (insignis gemma)[2]. Die Auslegung der Ethik hat Melanchthon nach den Worten seines Schwiegersohnes Kaspar Peucer aus den „schwerwiegendsten" Gründen in den Schulen beibehalten wissen wollen[3]. So blieb es bei aller inneren Weiterentwicklung seiner ethischen Lehren doch sein Grundempfinden, in Übereinstimmung mit Aristoteles zu sein, dessen Ansichten nur den Zeitbedürfnissen angepaßt zu haben[4]. Gerade für das Bestreben, im Gegensatz zu den katholischen Widersachern Philosophie und Evangelium, damit philosophische und theologische Ethik,

---

ersten Jahrhunderten der Kirche bildete, dabei wieder unter Berufung auf Cicero oder doch stillschweigend von ihm beeinflußt (s. über Ambrosius und Augustin Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, S. 131 ff., 143 ff.) von K. zu wenig beachtet. C. R., XI, S. 260 werden die Offizien Ciceros z. B., von Mel. kommentiert und mehrfach herausgegeben, geradezu als die loci communes der Ethik beschrieben, eine Parallele zu den loci communes der Religion, s. XIV, S. 453. Auch hätte K. die ganze Frage nach dem Verhältnis Mel.s zu Plato aufnehmen müssen, dann hätte sich sein Urteil gleichfalls ermäßigt. Nachweisbar ist ferner der Einfluß Agricolas und Reuchlins. Vgl. zur Ethik Mel.s außer Maier, a. a. O. S. 108 ff., Herrlinger, die Theologie Mel.s in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1879, S. 209—343: die Ethik M.s.

[1]) S. Richter, Criseis Melanchthonianae usw., Eisleben, 1597, S. 29.

[2]) C. R., XVI, S. 363.

[3]) C. R., XVI, S. 531, in der Vorrede zu den, zwei Jahre nach dem Tode M.s herausgegebenen, Prolegomena zu Ciceros Schrift über die Pflichten.

[4]) Wie er schon dem Kanzler Bruck im Widmungsschreiben zur ersten Ausgabe 1538 darlegte: Cum Aristotelis ethicam enarrarem, addidi hunc commentarium, in quo non solum sententiam Aristotelis, sed methodum etiam sequar; verum ita, ut quasdam addiderim disputationes nostris temporibus magis aptas, quas quidem collegi, et quod moribus prodesse eas arbitrabar, et quod formant iudicia de multis communibus negotiis etc. III, S. 361, zum ersten Erscheinungsjahr der Epitome s. XVI, S. 10, Anm. 2.

nach Kräften reinlich zu scheiden, fand er den trefflichsten Rückhalt an Aristoteles, dessen Ethik, wie er schon in der Apologie ausführte[1]), „ein köstlich Predigtbuch und ein fein neue Bibel“ sei; denn von diesem ehrbarn Leben werde nicht leicht jemand besser schreiben denn Aristoteles.

Über dieses Allgemeine und über das Formale des Aufbaues und mehrerer wörtlicher Zustimmungen zu aristotelischen Ansichten — wie etwa zu der Einteilung der Vergehen in freiwillige, gewaltsame und gemischte, und daß das Zinsnehmen zu verwerfen sei, daß Vernunft und Willen gemeinsame Quellen des rechten Sittlichen, Lob und Ruhm zulässige Nebenbeweggründe des sittlichen Handelns seien, Billigkeit die Mitte zwischen Grausamkeit und Nachgiebigkeit sei, daß die moralischen Grundsätze von Natur in uns fest gegründet seien — geht die Abhängigkeit von Aristoteles jedoch hinaus. Mit Vorliebe wird von den aristotelischen Definitionen und Einteilungen ausgegangen, sie werden zum Vergleich oder zur Vertiefung herangezogen und fast stets mit lobenden Worten genannt, selbst wenn sie schließlich nicht übernommen werden. Geradezu unermüdlich wird die aristotelische Bestimmung der Tugend als Mitte zwischen zwei Äußersten gepriesen, der Zusatz mediocris eine illustris particula genannt[2]), und übereinstimmend mit Aristoteles die Tugend als habitus, qui inclinat voluntatem ad oboediendum rectae rationi, bestimmt[3]).

Mit den höchsten Lobsprüchen bedenkt Melanchthon die Ausführungen über die Gerechtigkeit[4]). Eben weil diese Tugend im fünften Buche der nikomachischen Ethik behandelt wird, schien ihm dies Buch einem Edelstein gleich aus aller ethischen Literatur hervorzuleuchten. Ihr widmet er die längsten Abschnitte seiner Werke: im Kommentar zwei Fünftel, in der Epitome mehr als die Hälfte, in den Elementa die Hälfte des Ganzen, das gesamte zweite Buch. Sie ist ihm die erste der Tugenden der zweiten Gesetzestafel, denen die philosophische Ethik sich fast allein zuwendet, anstatt mit der Religion zu beginnen. Mit hohem Recht und sehr fein habe Aristoteles von der Gerechtigkeit gesagt, sie sei schöner als Abendstern und Morgenstern[5]). Über Bedeutung und tiefsten Sinn dieser

---

[1]) C. R., XXVIII, S. 59, XXVII, S. 430.

[2]) C. R., XVI, S. 312, 317f., III, S. 362, XI, S. 348, 656.

[3]) XVI, S. 38, 183.

[4]) XI, S. 992—999; über die Definition der Tugend XVI, S. 63ff., 223ff.

[5]) Dazu auch XXVII, S. 432. Eth. Nik. V. c. 1.

virtus pulcherrima et rectrix vitae nach ihrer aristotelischen Definition und vor allem über die sagacissime getroffene Unterscheidung nach arithmetischem und geometrischem Verhältnis habe er schon als Jüngling viel nachgedacht, bis er in Platos „Gesetzen" die Stelle gefunden habe, die Aristoteles übernommen habe, eine Entdeckung, die Melanchthon nicht müde wird zu rühmen[1]).

Gleiches Lob findet die Einteilung der Gerechtigkeit in partikulare und universale, wobei er in seiner Darstellung der justitia universalis wiederum Aristoteles und Plato vereint. Während der Definitionen der partikularen Gerechtigkeit bei Plato viele seien, so daß sie den Leser verwirrten und unklar machten, erst Aristoteles das Verdienst habe, in das Verworrene Klarheit gebracht zu haben, gebühre hinsichtlich der universalen Aristoteles nicht alles Lob[2]). Er definiere die universale Gerechtigkeit als Gehorsam gegen alle Gesetze einer Gemeinschaft, die unter guten Gesetzen stünde. Diese Beschreibung sei wohl klar und von großem Nutzen, weil im gewöhnlichen Leben alle, die gesunden Menschenverstand besäßen, denjenigen einen gerechten Bürger nennten, der allen Gesetzen mit Fleiß gehorche. In diesem Sinne sei Aristides gerecht genannt worden. Allein Plato dringe tiefer. Er sähe zunächst auf die Natur des Menschen, und darin sieht Melanchthon richtig das unterscheidende Merkmal. Denn Plato begründete auf der Verschiedenheit der im Sittlichen wirkenden Kräfte die Mehrheit der Tugenden, die dennoch die Einheit der Tugend nicht ausschließen solle. Sodann entgleitet Melanchthon aber dem platonischen Systeme und fährt in Gedankengängen weiter, die ciceronianisch und christlich bestimmt sind: Plato habe dem menschlichen Geiste Erkenntnisse einwohnen lassen, die klar bezeugten, die menschliche Natur könne nicht zufällig entstanden sein, sondern sie wäre von Gott geschaffen und müsse mit innerer Notwendigkeit nach den in ihr angelegten Erkenntnissen regiert werden. Daher definiere er die universale Gerechtigkeit als Gehorsam gegenüber dem rechten Urteile der Vernunft, d. h. als die Erhaltung der von Gott eingerichteten Ordnung. Diese Definition Platos sei sehr tiefsinnig und später von Aristoteles auf die bürgerliche Gesellschaft angewandt worden.

Ähnlich feiert Melanchthon einen Unterbegriff der Gerechtigkeit,

---

[1]) Zuerst II, S. 957 (1535), IV, S. 725, XVI, S. 10. Der Hinweis auf Plato fehlt noch in der von Heineck herausgegebenen Fassung der Ethik.
[2]) XVI, S. 223f.

die *επιεικεια*, aequitas[1]), deutet ihn jedoch im christlichen Sinne so aus, daß die *επιεικεια* der göttlichen *αγαπη* gleich wird, die im Evangelium verkündet ist. Aus ihr erstrahle die Größe der göttlichen Barmherzigkeit, und so wird das Evangelium zu einer clementissima *επιεικεια* legis.

An noch manch anderer Stelle fehlt uns der ursprünglich aristotelische Sinn, wenn auch dieselben Worte und Sätze dastehen. So ward die Abweichung im Endziel der Tugend bereits genannt, obwohl Melanchthon wähnte, sich in aristotelischen Gedankengängen zu bewegen. Dieser Irrtum tritt häufig auf; so entgeht es ihm, wie weit er sich in seinen Ausführungen über die Nebenursachen sittlichen Handelns, deren Dreizahl er Aristoteles entlehnt, von seinem Vorbilde entfernt hat. Aus den Hilfsursachen der dianoetischen und sittlichen Tugenden: Belehrung, Gewöhnung und Naturanlage (*διδασκαλια*, *εθος*, *φυσις*)[2]) wird durch ihn etwas völlig anderes, nämlich: von Gott gebotene Unterweisung im Gesetz zur Förderung jeglicher Tugend, die Naturanlage eine mithelfende Ursache, deren Kraft aus mystischen Einflüssen der Gestirne ströme, die Gewöhnung eine Mitursache neben den beiden andern, während sie für Aristoteles die Ursache sittlicher Tugend ist. Den Unterschied der Verstandes- und sittlichen Tugenden (*αρεται διανοητικαι και ηθικαι*) hat Melanchthon gleichfalls aufgehoben[3]).

Die Bedeutung der nikomachischen Ethik für das System Melanchthons liegt also darin, daß sie ihm Baugrund und Baugerüst für die eigene Ideenentwicklung auf sittlichem Gebiete ward, daß sie ihm die Scheidung philosophischer und theologischer Ethik durchzuführen erleichterte und zuletzt darin, daß diese Ethik ihm die philosophische Stütze für sein festes inneres Erleben einer Freiheit des menschlichen Willens, auch auf religiösem Gebiete, in der aristotelischen Willenslehre darbot, und dies ist nun mit zum Entscheidendsten im Leben und Schaffen des Mannes geworden, wie für die Fortentwicklung des protestantischen Bekenntnisses bis in unsere Tage hinein.

An der lutherischen Lehre von der völligen Unfreiheit des Willens ist Melanchthon früh irre geworden, hat sich zum Schmerze

---

[1]) XVI, S. 399—411, 73—78, 231—237.

[2]) Nik. Eth. II. c. 1.

[3]) Költzsch, a. a. O., S. 89 ff. — Mel.s Unterscheidung der Tugenden ist aus der Scholastik übernommen, wie sie von Petrus Lombardus und Thomas ausgebildet war, s. Dilthey, a. a. O., II, S. 171.

Luthers schließlich in diesem Stück von ihm getrennt. Der Humanist in ihm konnte, ebensowenig wie in Erasmus von Rotterdam, Luthers Gnadenlehre und Willensknechtschaft unbedingt zustimmen. Melanchthon hat es darum begrüßt, als in Erasmus Luther ein kenntnisreicher Widersacher in dieser Frage erstand[1]), und die Schrift „Vom freien Willen" hat ihn sicherlich gestärkt. Er bekannte damals Spalatin[2]) (1524), die Frage des freien Willens sei ein „Hauptstück der christlichen Religion", kein Wunder, wenn sie in den Schriftwerken immer von neuem auftaucht[3]).

In der Dialektik hatte sich ihm das Verständnis für die Lehre vom freien Willen auf dem Umwege über den aristotelischen Begriff des Kontingenten (*ενδεχομενον*) erschlossen, welches zum Notwendigen wie zum Unmöglichen gleicherweise den Gegensatz bilde. Damit werde eben jene Unruhe bezeichnet, die, wenn etwas geschehen soll, ihrem Wesen nach diesen oder jenen Ausgang gestatte, und komme eine gewisse Veränderlichkeit, ein Andersseinkönnen in das Handeln hinein. Die Quelle aber der Kontingenz und dieses Andersseinkönnens liegt neben anderem im freien Willen vernunftbegabter Geschöpfe[4]). Wie sich nun diese Freiheit ihr Feld der Betätigung schafft, das lehrt die Psychologie. Denn wie die gesamte Moralphilosophie der Psychologie gleichsam entquillt[5]), so führt auch die Begründung des freien Willens ins psychologische

---

[1]) C. R., I, S. 674.

[2]) a. a. O.

[3]) Hauptstellen: XI, S. 935, XIII, S. 17, 590 f., XVI, S. 42—50, 83 ff., 189 ff., 281 f., 329 f., 339 ff.

[4]) XIII, S. 590 f. Estque contingens quodcum fit, habet causam quae poterat ex natura sua aliter agere ... particula contingens significat causam illam gubernantem eventum potuisse aliter agere et potuisse alium esse eventum. Ideo his verbis describitur contingens in libro priorum resolutionum Aristotelis: Contingens dico, quod cum non sit necessarium, si tamen ponatur seu fiat, nihil sequitur impossibile. Ac diserte dicit, utrique particulae opponi, scilicet impossibili et necessario. Fontes autem contingentiae et mutabilitatis actionum ac eventuum sunt libertas voluntatis in Deo, libertas voluntatis in creaturis rationalibus, sed et vagabundi motus materiae elementaris varie mentis.

[5]) XIII, S. 6: ... tota philosophia moralis velut ex hac scaturigine manat. Vera est igitur laus huius doctrinae apud Aristotelem, qui in praefatione libri de anima inquit: *δοκει δε προς αληθειαν απασαν ἡ γνωσις αυτης μεγαλα συμβαλλεσθαι*, wobei Mel. aber die Fortsetzung unterschlägt: *μαλιστα δε προς την φυσιν*!

Gebiet hinüber, in eine Untersuchung der Affekte[1]. Das Problem der Willensfreiheit wird ja auch in der Schrift *Πεϱι ψυχης* behandelt.

Metaphysisch-theologisch setzen Melanchthons Ausführungen insofern ein, als der Mensch die libera electio mit dem Schöpferhauch erlangt haben soll[2]; die Sünde aber, vom Teufel in der Welt gefördert, hat dies göttliche Licht im Menschen verdunkelt, und fortan ist das Leben ein ständiger Kampf gegen die Sünde. In diesem Ringen bleibt nun dem einzelnen doch die Möglichkeit freier Entscheidung zum Guten wie zum Schlechten; der Mensch besitzt neben der höheren Erkenntnis ein Vermögen, Gegenstände zu erstreben oder zu meiden, die potentia appetiva. Dieses Streben ist dreifacher Art: natürlicher, sensitiver und wollentlicher. Die appetitus naturales, sensitivi, voluntarii sind den aristotelischen *επιϑυμια*, *ϑυμος* (worunter Aristoteles nicht nur Mut, sondern auch Gemüt versteht, Polit. VII, 7, 1327 b 40) und *βουλησις* nachgebildet, allein nur die letzte Gruppe umfaßt Affekte, die Aristoteles ebenfalls als solche bezeichnet: Freude, Hoffnung, Liebe, Trauer, Furcht, Zorn, Haß. Nur sie entstehen unter der Mitwirkung des Verstandes (sequuntur cogitationem) und sind Regungen des Herzens, die verständiger Einsicht nachgeben, sich den angeborenen Normen des Urteils unterwerfen können. Ja, die Affekte erscheinen gleichsam als die von Gott bestellten ausführenden Organe dieser Normen (tanquam executores notitiarum), sie können demnach beherrscht werden: despotisch erzwingt des Menschen Geist und Wille die örtliche Fortbewegung, politisch verfährt der Mensch, wenn er das Herz dahin bringt, richtigen Gründen der Vernunft und gut geleitetem Willen zuzustimmen. Wo solche Übereinstimmung zwischen richtigem Urteil, Willen, Herzen und Gliedmaßen erzielt ist, da entsteht die Handlung, welche wahrhaft den Namen der Tugend verdient.

Melanchthon kann also mit Grund behaupten, die philosophischen Tugenden entströmten des Menschen eigener Kraft, wenn diese auch wegen der menschlichen Natur und der Nachstellungen des Teufels schwach sei. Der menschliche Wille kann eben doch dort, wo es sich um Vorgänge des bürgerlichen Lebens (mores vitae civilis) handelt, dem Urteile der Vernunft willfährig sein. Das lehrt neben der Tatsache örtlicher Fortbewegung vor allem die Tatsache des

[1] XIII, S. 122 ff., 129 ff., 543, XVI, S. 313 f.

[2] XIII, S. 17: fuit enim in eo spiraculo (sc. Dei) tunc rectitudo voluntatis et libera electio.

Gesetzes und der Belehrung unwiderleglich einsehen. Das Gesetz wäre eine unnütze Gabe Gottes, vermöchte kein Mensch ihm zu gehorchen. Ferner zeigt die Tatsache der Gewöhnung und Anpassung in den Wissenschaften und Künsten, daß eine gewisse Wahlfreiheit vorhanden sein muß. Die drei aristotelischen Begriffe *διδασκαλια, φυσις* und *εϑος* erscheinen hier von neuem, um die Wahrheit der Willensfreiheit zu erhärten. Aber wichtiger ist es noch, daß Melanchthon wie Aristoteles die Freiheit des Willens überall an Einsicht und Verstand knüpft. Das Wollen erfolgt *μετα λογου και διανοιας* wie die aristotelische *προαιρεσις*. Der Wille ist vernunftbestimmt; die frei vollzogene Handlung wird von verständiger Einsicht geleitet, und wo wir von freiwilligen Vergehen reden, da gehen freier Wille und planvolle Überlegung (consilium) zusammen.

Wir werden die bedeutsamen Folgen dieser Freiheitslehre innerhalb der Melanchthonschen Theologie zu würdigen haben, müssen aber diese Betrachtung in eine umfassendere einordnen, die darzulegen versucht, welchen Einfluß die philosophischen Studien, insbesondere der Aristotelismus, auf die gesamte Theologie des Mannes und ihre Entwicklung gewonnen hat.

c. Aristotelisches in der Theologie Melanchthons

Dieser Einfluß bekundet sich allgemein darin, daß die innerhalb der Philosophie geübte Methode von Melanchthon auf die Behandlung theologischer Fragen übertragen und der große Nutzen jeder einzelnen Wissenschaft für die Theologie bei jeder Gelegenheit betont wird. So bekennt Melanchthon, er habe die Dialektik bei Erläuterung dogmatischer Fragen wie einen Leitfaden benutzt[1]. Als er 1521 die Methode der loci — *τοποι* von Cicero ins Lateinische herübergenommen — seiner ersten größeren theologischen Schrift, eben den Loci communes, zugrunde legte, übernahm er bereits ein dialektisches Stück, das schließlich auf Aristoteles zurückzuführen ist. Stärker tritt jedoch die Einwirkung der logisch-dialektischen Studien nach 1528 auf, demjenigen Jahre, in dem Melanchthon eine neue Auflage seiner Dialektik ausarbeitete. In den Scholien zum Kolosserbriefe, die September 1527 im Druck vorlagen, hatte er sich zum ersten Male wieder öffentlich anerkennend über die Philosophie überhaupt ausgesprochen, 1528 eine Rede über die

[1]) S. m. gleichlautenden Aufsatz in der Zeitschrift f. Phil. und philos. Kritik, Bd. 164, 1917, S. 149—158.

Dialektik halten lassen, welche deren formale Bedeutung für die sacrae literae pries. „Der Einfluß seiner gründlichen Beschäftigung mit der von ihm in der Dialektik behandelten Logik tritt nun unverkennbar in einer gedrängten Übersicht über den Römerbrief hervor, die unter dem Titel Dispositio orationis in epistola Pauli ad Romanos im Jahre 1529 zuerst erschienen ist. Einmal nämlich beginnt Melanchthon hier mit dem dann später noch oft von ihm beobachteten Verfahren, die wichtigsten theologischen Gedanken in syllogistische Form zu bringen, um sie dadurch deutlicher zu machen. Wichtiger ist es doch, daß dank seiner voraufgehenden Beschäftigung mit der Dialektik sein Denken überhaupt nun sehr viel mehr als je zuvor auch auf eine logische Würdigung der theologischen Begriffe eingestellt erscheint[1]." Es wäre sehr verkehrt, diese methodische Seite zu unterschätzen. Denn wie gering von hoher Wissenschaftlichkeit über die Theologie als Wissenschaft gedacht ward, darüber konnte und kann man im Anfang des zweiten Buches De Inventione Rudolf Agricolas nachlesen[2]. Melanchthon gebührt nun das Verdienst, eine wissenschaftliche lutherische Theologie in die Wege geleitet zu haben mit eigenem Inhalt und eigenem Prinzip, d. h. mit den beiden Haupterfordernissen einer Wissenschaft nach aristotelischer Überzeugung und dem Urteil jener Zeit. Der besondere Inhalt war ein gottgegebener, die Heilige Schrift, das eigene Prinzip die göttliche Offenbarung[3]. Dadurch, sowie durch sorgfältige, kenntnisreiche Handhabung der dialektischen Methode konnte fortan die protestantische Theologie sich den Wissenschaften der Zeit gleichberechtigt anreihen und entstand Gelegenheit zu dieser reichen und fruchtbaren Wechselwirkung, die bis heute währt. Schon beim ersten Theologen des Luthertums ergab sich eine weite Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung: theologische Hauptstücke wie die Lehre von der göttlichen Offenbarung und der in der Bibel enthaltenen Gewißheit, bestimmten, oft bedenklich umgestaltend, die Formal- und Materialdisziplinen, andererseits führten diese auch Ansichten und Erkenntnisse ein, die sich in der Fassung theologischer Lehrstücke geltend zu machen wußten. Hinzu kam, daß

---

[1]) S. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, 1912, II, 1, 244 f.

[2]) De Theologia vero quid dicere oportet? cui si metaphysicen, si physicen, si dialecticen hodie demas: nudam porro et destitutam et quae nomen suum tueri nequeat, reddas etc. etc.

[3]) C. R., XIII, 150, 151, 641.

sich die Lehre des Aristoteles schon darin Melanchthon anpries, daß sie über höchste Fragen des Glaubens der rechten Lehre nahe kam, ja, sie in gewissen Stücken erreichte, soweit es eben einem von Gott erleuchteten Heiden vor der Offenbarung durch Jesus Christus möglich sein konnte. Aristoteles hatte die Vielgötterei gemißbilligt und an einen Gott geglaubt, er hatte die Unsterblichkeit mindestens der vernünftigen Seele, des *νους*, gelehrt, und was Melanchthon ihm hoch anrechnet, bereits die Vorsehung Gottes gekannt[1]). Diesen Glauben las er aus Worten des zehnten Buches der nikomachischen Ethik heraus, in denen Aristoteles nach seiner Art, gelegentlich auf volkstümliche Vorstellungen einzugehen, den Vorsehungsglauben berührt[2]).

Doch auch in Kernfragen der Theologie Melanchthons finden wir den Peripatetismus wieder, so in der Entwicklung des Gottesbegriffes, in der Lehre von der Theologia crucis, in der Abkehr vom schroffen Prädestinationismus, in der Lehre von der Sünde und Rechtfertigung wie im Begriff des Glaubens.

Die erste Ausgabe der Loci zeigt den kleinen Magister aller Spekulation abhold und lehnt es ausdrücklich ab, den Geheimnissen der Gottheit nachzuforschen; die loci supremi von Gott, der Einheit und Dreieinigkeit Gottes, dem Geheimnis der Schöpfung und der Art der Fleischwerdung sind, als menschlicher Weisheit verborgen, ausgelassen[3]). In der zweiten Epoche der Loci, 1535 bis 1541, sind diese Stücke jedoch aufgenommen. Denn inzwischen hatte Melanchthon in den Erotemata dialectices die Frage beantwortet: quid est deus?, für die seine Compendiaria keinen Raum geboten hatten[4]). Die Grundüberzeugung des Aristotelismus, daß im Begriff ein Hinweis auf die Sache gegeben ist, verführte, wie tausendmal vorher in scholastischen Kreisen, zum Fehler des Ontologismus, dem Begrifflichen ein reales Sein zuzusprechen. Den Begriff der Substanz als desjenigen Seins, das ein wahrhaft eigen-

---

[1]) C. R., XIII, 141, 178, 205.

[2]) X, 9, 1179 a 24 ff.: *ει γαρ τις επιμελεια των ανθρωπινων ὑπο θεων γινεται, ὡσπερ δοκει, και ειη αν ευλογον χαιρειν τε αυτους τῳ αριστῳ και τῳ συγγενεστατῳ (τουτο δ'αν ειη ὁ νους) και τους αγαπωντας μαλιστα τουτο και τιμωντας αντευποιειν κτλ.*

[3]) Ausgabe von Plitt-Kolde, S. 60 f. Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus ... non est cur multum operae ponamus in locis illis supremis de deo etc.

[4]) C. R., XII, 530 f.

tümliches Sein hat und nicht in einem andern enthalten ist, wendet er auf Gott wie auf die geschaffene Substanz an und verweist auf seine Tabelle der Substanzreihe in der Dialektik, welcher die Beschreibung des göttlichen Wesens zu entnehmen sei. Die dialektische Beweisführung soll mit Gewißheitscharakter eine Beschreibung der göttlichen Wesenheit (essentia) gestatten, und darum wird in den Loci an erster Stelle nunmehr Platz für eine Erörterung der göttlichen Natur geschaffen[1]). Gewiß, der Gottesbegriff, der hier entwickelt wird, liegt weit ab vom aristotelischen. Melanchthon war zudem kein philosophischer Eigendenker, der wie Nikolaus von Cues den aristotelischen Gottesbegriff hätte dialektisch erweitern und vertiefen können[2]), vielmehr bleibt er theistisch gebunden; allein der christlich-biblische Gottesbegriff ward doch mit Hilfe aristotelischer Wissenschaft dem menschlichen Verstande und seinem Verlangen nach Erklärung nahe gebracht, und so war der protestantischen Spekulation fernerhin das Recht verbürgt, sich auch diesem höchsten Begriffe des Glaubenslebens zuzuwenden.

Die rationalistische Kraft im Wesen Melanchthons, die sich in den dreißiger Jahren auf theologischem Gebiete freier zu entfalten begann, äußert sich auch in der Stellungnahme zum lutherischen Glaubensbegriff[3]). Im Sinne einer übervernünftigen Überzeugung, die jedem Widerstande trotzt, nicht zum mindesten, wenn der Verstand mit seinen Gründen aufmarschiert, vermochte Melanchthon den evangelischen Glauben nicht festzuhalten. Während Luther Entstehung, Wachstum und Entfaltung des Glaubens als aller Vernunft und dem Verstande faßlicher Erfahrung entrückt, rein gottgewirkt, hinnahm, mußte Melanchthon dem allen im einzelnen nachgrübeln, es sich psychologisch und dialektisch zurechtlegen. Auf diese Weise ist ihm der Glaube immer mehr zu einer Anerkennung der Offenbarung in den heiligen Schriften und der in den Symbolen der protestantischen Kirche enthaltenen „reinen Lahr des Evangelii“[4]) geworden; der praktisch-erbauliche Charakter seiner Loci tritt zurück vor dem lehrhaft-dogmatischen einer rechtgläubigen summa doctrinae[5]).

---

[1]) a. a. O. XXI, 255 ff.

[2]) S. über Nik. von Cues Herm. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie I, 1913, S. 459 ff.

[3]) O. Ritschl, a. a. O. I, S. 302, 308 ff.; II, 1, S. 83 f., 231 ff.

[4]) C. R., VII, S. 890.

[5]) S. den Anfang der zweiten Bearbeitung C. R., XXI, S. 333 ff.

Nicht weniger bezeichnend ist die von O. Ritschl feinfühlend hervorgehobene Abweichung von Luther in der Anschauung vom Ideal der christlichen Demut, der theologia crucis. Da Melanchthon das erschütternde und erhebende Erlebnis abging, das Luther im mönchischen Stande durchgekostet hatte und als innerlichsten Schatz bewahrte, der sich reicher und reicher offenbaren sollte, so mußte er die einzelnen Inhalte des Begriffes zergliedern und mit psychologischer Technik wieder aufzubauen und zusammenzusetzen versuchen. Und seine „Rückkehr zur aristotelischen Philosophie gab ihm die begriffstechnischen Mittel an die Hand, diese psychologischen Interessen zu pflegen, und, was man seinen Synergismus nennt, hat hier seine Wurzeln[1])".

In den Loci des Jahres 1521 und ihren Auflagen bis 1525 wird die Lehre vom freien Willen[2]) als ein impium dogma widerlegt, ihr Aufkommen durch das verderbliche Eindringen der griechischen Philosophie, zuerst der platonischen, dann der aristotelischen, in die Kirchenlehre erklärt. Spöttisch wird davon gesprochen, wie es wohl nicht als fein gegolten habe zu lehren, ein Mensch sündige mit Notwendigkeit. Allein je mehr der Trieb erstarkte, sich Klarheit über die Geheimnisse der göttlichen Weisheit zu verschaffen, je stärker zudem das ethisch-praktische Bedürfnis der neuen Kirche sich mit dem gleichen Bedürfnisse im Menschen Melanchthon verband, desto schärfer traten die einzelnen Fragen, die im Problem des freien Willens schlummern, für ihn auseinander. Die Schwierigkeiten der ganzen Frage hatte sich Melanchthon durch Aufnahme der Lehre von der Vorherbestimmung verschleiert, so daß eine erste Periode in der Geschichte dieses Lehrstückes vom freien Willen unterschieden werden darf, die „ein System des deterministischen Prädestinationismus" (Herrlinger) entwickelte. Erst als die Persönlichkeit Melanchthons ihre eigenen Gesetze lebhafter empfand und nun im Umkreis des Sittlichen nach dem Aufgebot eigenen Wollens und Könnens forschte, da setzten eindringendere psychologische

---

[1]) O. Ritschl, a. a. O. II, 1, S. 232.

[2]) Plitt-Kolde, a. a. O. S. 64 ff. — Wichtigste Literatur: Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, 1863, S. 149—190; Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, S. 67 ff.; O. Ritschl, a. a. O. Luthardt bietet die philosophie- und dogmengeschichtlichen Zusammenhänge, Herrlinger die geschichtliche Entwicklung der Melanchthonschen Lehre, Teil neben Teil, O. Ritschl betrachtet auch diese Lehre unter einem größeren Gesichtspunkt, nämlich nach ihrer Stelle in den Anschauungen vom rechtfertigenden Glauben und deren Entwicklung bei Luther und Melanchthon.

Erwägungen über das Willensleben des Menschen ein und drängten, zunächst in theologischen Schriften der Jahre 1525—1532, nach Gestaltung. Es liegt demnach hier so, daß die philosophische Begründung durch den Aristotelismus dem religiösen Erlebnis nachfolgte, dann jedoch eine hohe intellektuelle Befriedigung auslöste und die zunächst ethisch begründete und geforderte Lehre psychologisch und dialektisch fester verankerte, derart, daß wir berechtigt sind, die Vollendung der Lehre vom freien Willen und des sogenannten Synergismus der Einwirkung der aristotelischen Philosophie zuzuschreiben.

Die Erotemata Dialectices hatten zuerst, wie erwähnt im Anschluß an das aristotelische *ενδεχομενον*, die Lehre von der Kontingenz erörtert, erst nach ihrer Veröffentlichung wird die nämliche Lehre in die Loci aufgenommen. Das fünfte Lehrstück erhielt bereits die Überschrift: De causa peccati et de contingentia[1]). Die Lehre von der Freiheit des Willens wird hinfort nicht mehr mit Ironie abgefertigt, sondern vielmehr die stoische *περι της αναγκης* und de fato als Geschwätz und Blendwerk verworfen. Die Willensfreiheit ist ein Geschenk Gottes. Wenn Gott daher auch das Kontingente voraussieht und bestimmt, so bestimmt er doch nicht in dem Grade, daß er die Art und Weise der Willenshandlung und ihren Verlauf aufhebt. Dieses Bekenntnis zur Kontingenz mußte nun auf theologischem Gebiete immer weitere Kreise ziehen und gewichtige Lehrstücke ändern.

Im Innern des eigenen Herzens mag die Urfrage nach der Herkunft der Sünde Melanchthon tief ergriffen und von der Unmöglichkeit überzeugt haben, in Gott den Ursprung des Schlechten zu sehen. An der harten Lehre von der Erbsünde innerhalb der adamitischen Menschheit, der Lehre von der Concupiscentia, wird er schwerer getragen haben als Luther, dessen Leben mit Gott auf völlig anderen Bedingungen, einem anderen Erlebnis von Sünde und Gnade ruhte. In seiner Psychologie[2]) wendet er sich gegen das, während der scholastischen Periode der Kirche oft gelehrte, auf Augustin zurückgehende Urteil, wegen der Concupiscentia seien alle Begehrungen ohne Unterschied zu verdammen. Er möchte die Concupiscenz auf die *αταξια*, jene durch den Sündenfall bewirkte Unordnung aller Seelenkräfte, eingeschränkt wissen. Als Aristoteles-

---

[1]) C. R., XXI, S. 372—373, vgl. S. 246 f.
[2]) C. R., XIII, S. 134 f.

schüler, der an die zweckvolle Organisation des Menschen glaubt, sieht auch Melanchthon im Naturtriebe die göttliche Ordnung sich bekunden und kann den Glauben an die völlige Sündhaftigkeit und Verderbnis des menschlichen Wesens nicht aufbringen. Nunmehr lehrt er, die Stoa wäre zu ihrer Behauptung, alle Affekte seien von Natur lasterhaft und müßten beseitigt werden, deswegen gekommen, weil sie diese Verwirrung einer ursprünglichen Harmonie im menschlichen Seelenleben nicht gekannt habe, und bei den Aristotelikern findet er die wahre philosophische Ansicht: Aristotelici vero negabant ullos (sc. affectus) esse vitiosos sua natura, sed attributos esse hominibus a providentia velut calcaria, ut exstimulent nos ad quaerenda vitae praesidia et ad alias bonas actiones. Frenandos tamen esse iudicio rationis eatenus, ne membra externa vehementius impulsa faciant contra honestas leges. Possunt autem et haec Aristotelica et aliorum philosophorum dicta iudicari, cognita doctrina ecclesiae. Kain z. B. hat es unterlassen, seinen Haß zu zügeln, sich darum zu seiner Tat freiwillig entschlossen[1]).

Nachdem einmal dem Willen des Menschen ein Bereich freier Betätigung gewonnen war, wurden weitere Zugeständnisse in der Lehre von der Rechtfertigung notwendig, und hier ist es, wo jene Anschauung ausgebildet worden ist, die mit dem Namen „Synergismus" bezeichnet wird und zu den ernstesten dogmatischen Zwistigkeiten innerhalb der jungen Kirche führen sollte. Beim Vorgang der Bekehrung, so lehrt Melanchthon an solchen Stellen[2]), wirken drei Ursachen zusammen: das Wort Gottes, der heilige Geist und des Menschen Wille. Übereinstimmend mit seiner aristotelischen, d. h. intellektualistischen Willenslehre kennt er aber nicht nur einen Anteil des Willens, sondern gleichfalls der mens cogitans, die ja mit dem Willen ein und dieselbe Substanz hat[3]). Hatte des weiteren die psychologische Erkenntnis gezeigt, daß der Wille vernünftiger Einsicht sich unterwerfen, dem Intellekt gehorchen müsse, ja, daß er überhaupt nicht handeln kann, bevor der Intellekt gehandelt hat[4]), so lag es nahe, nach Bestätigung dieser Erkenntnis beim Vorgange der Bekehrung zu suchen. Und das geschieht dadurch, daß Melanchthon den Intellekt durch das Wort Gottes belehrt werden läßt,

[1]) C. R., XI, S. 935.

[2]) Vgl. O. Ritschl, a. a. O. II, 1, S. 284 ff.

[3]) C. R., XIII, S. 171: suntque reipsa una substantia, intellectus et voluntas.

[4]) Ebenda S. 311: voluntas non agit, nisi prius agente intellectu.

alsdann kann der Mensch seinen Willen beeinflussen, daß er sich dem Urteil des Verstandes anschließe; macht jedoch der Wille von seiner tyrannischen Herrschergewalt (tyrannicum imperium)[1]) Gebrauch und verschließt sich solch richtigem Urteil, so wird er zum Träger der Schuld und das aus Freiheit.

Daß die intellektualistische Auffassung des Willens sich auch in den Melanchthonschen Beschreibungen und Definitionen des Glaubensbegriffes findet, ist wohl wieder umfassend zuerst von O. Ritschl nachgewiesen und begründet worden[2]). Von den Begriffen notitia, assensus und fiducia hebt sich der erste als Leistung des Verstandes ohne weiteres ab, während in den beiden anderen die Verstandes- und Willenstätigkeiten nicht so scharf geschieden sind. Am stärksten schwankt der Begriff der assensio, indem sie bald als Leistung des Intellekts, bald des Willens bezeichnet wird. Die fiducia wird vorwiegend als Leistung des Willens betrachtet; dennoch dringt auch hier die aristotelische Psychologie durch, wenn von der fiducia ausgesagt wird, sie stelle fest (statuo), Gott sei uns gnädig, vergebe uns die Sünde usw., und wenn dieses statuere gleichbedeutend mit iudicare, asseverare und affirmare gebraucht, sowie als Tätigkeit der mens bezeichnet wird[3]).

Kein Wunder, wenn wir schließlich demselben Intellektualismus aristotelischer Prägung im wohl bedeutsamsten Teile theologischer Erwägungen begegnen, in der Lehre von der Gewißheit. Unter den sieben Zeugnissen[4]) für die Wahrheit der geoffenbarten Lehre von Gott und dem Heile der Menschen erlangt beim Zeugnis des heiligen Geistes im Evangelium die mens eine wichtige Rolle. Der Verstand nämlich wird vom evangelischen Schriftzeugnis ergriffen und stimmt zu, wobei der Heilige Geist ihn unterstützt, und dann führt dieses Zeugnis zu einer klaren Überzeugung des Verstandes (perspicue convincit mentes)[5]).

---

[1]) C. R., XXI, S. 14: cognitio servit voluntati. Nam perinde ut tyrannus est in republica, ita voluntas in homine. Et ut consiliarius tyranno subjectus, ita sic et intellectus, so steht auf einem Blatt im Nachlaß Melanchthons.

[2]) a. a. O., S. 296 ff.

[3]) C. R., XIII, S. 1035: mens vere statuit nos exaudiri, respici, regi, iuvari et defendi.

[4]) S. Herrlinger, a. a. O., S. 357 f.

[5]) C. R., XXI, S. 605; IX, S. 83. Eingehend behandelt den großen Einschlag des Rationalen in der Melanchthonschen Lehre von der Gewißheit Karl Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, S. 260—268.

Von den propädeutischen Grundlagen des Systems der Wissenschaften aufsteigend zu den zartesten Gedankengängen der theologischen Dogmatik haben wir innerhalb des allumfassenden Lehrgebäudes, das Melanchthon errichtet hat, immer uns die Begleitung des Aristoteles sichern können. In Anordnung und Inhalt, Lehrsatz und Gesamtleistung trafen wir auf Weisheit aus Stagira, und selbst dort, wo die Wissenschaft unserer Tage reinlicher sondert, was echt, was unecht, fanden wir häufig genug den Verfasser selber der Meinung, aristotelisches Lehrgut weiterzugeben. Bescheiden trat der kleine Magister zurück vor dem großen Weisen, dessen Kranz zu erreichen er sich nie vermaß, zufrieden damit, als getreuer Wart sich zum Dienst berufen zu fühlen, und nun mit stillem, doch starkem Fleiße rastlos, der jungen Kirche aus aristotelischem Eisen eine feste Wehr zu schmieden, ein Rüstzeug zum Kampf wider jeden Feind, der sich auf dem Schlachtfelde des Geistes würde zu stellen wagen.

Allein wir sind mit Willen einseitig geblieben, schälten den Aristotelismus aus einem Ganzen heraus, das ihn nur in inniger Verkettung mit den mannigfaltigsten Ideen anderer Philosophien und Wissenschaften enthält Wir kümmerten uns wenig um dieses andere, wenn es auch nicht unterlassen ward, manchenorts diese Zusammenhänge wenigstens anzudeuten. Wenn nunmehr rückblickend abgewogen und bestimmt werden soll, was das heißt: Melanchthon ist Aristoteliker, und womit es zu begründen sei gegenüber der bunten Vielgestaltigkeit seiner Philosophie und Theologie, so ist es vorerst nötig, sich dieses andere zu vergegenwärtigen, das bei dieser Untersuchung nicht im Vordergrunde gestanden hat.

5. Ergebnis

Melanchthons Philosophie ist bewußt eklektisch[1]). Die Wahrheit ist freilich nur eine, ewig und unerschütterlich. Allein die Verschiedenheit der Persönlichkeiten, so lehrt er, die mannigfachen Willensrichtungen, die sich in gewisser Freiheit entfalten können, haben dahin geführt, daß die Wahrheit getrübt und verfälscht, ja

[1]) Vgl. zum folg. C. R., XIII, S. 655f., XVI, S. 280, 424. So stellte sich auch Cicero den philosophischen Systemen gegenüber ein: nos institutum tenebimus nulliusque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, requiremus, Tusc. 4. 3. — Nec tamen multum a Peripateticis dissident nostra, quoniam utique et Socratici et Platonici esse volumus, Off. I. I.

bekämpft und geleugnet ward. Woran erkennt nun ein Suchender, daß dieses philosophische System der Wahrheit gemäßer ist als jenes? Die Antwort: die eine wahre Philosophie hält sich streng innerhalb der Grenzen wissenschaftlicher Beweisführung (intra metas demonstrationum versatur); sie entwirft die Wissenschaften von wahren Prinzipien aus und kann daher wahre Dinge vortragen. Denn ihre Ansichten werden durch gewisse, zuverlässige Gründe gestützt. Das Organ für die Erkenntnis dessen, was wahre Beweisführung ist, was wahres Prinzip und wahre Begründung, ist die Vernunft, der ein göttliches Licht einwohnt, um zu beurteilen, was gut und nützlich, was recht und wahr ist, so wie unseren Augen ein wunderbares Licht gegeben ward zum Sehen. Eine Prüfung der philosophischen Richtungen enthüllt nun leider zuerst die krankhafte Natur des Menschen und beleuchtet hell die lex naturae, den natürlichen Zustand des Menschen, wie er sich entwickelt, wenn das göttliche angeborene Licht verdunkelt wird. Da sich jedoch kein einziges System aufzeigen läßt, das nur Wahres vortrüge, geschweige denn die gesamte Wahrheit besäße, die nur Gott vorbehalten ist, so wird es Aufgabe eines jeden Menschen, die Hauptrichtungen mindestens zu prüfen und sich für solche Prüfung bestens vorzubereiten, d. h. nun, sich die Beherrschung der Dialektik, der Wissenschaft von der wahren Beweisführung, zu sichern. Dann wird er befähigt, Sophisterei, Irrtümer des Verstandes und von Leidenschaften verfärbte Lehren zu erkennen. Wenige haben die Lehren alter und neuer Zeit so durchmustert wie Melanchthon!

Mit Rudolf Agricola wanderte er über Quintilian zu Cicero, nachdem ihn die Universität die Wortführer der Scholastik, den Lombarden, Thomas, Occam, vor allem den Philosophen gelehrt hatte, und bei Cicero, zugleich seinem vorzüglichsten Muster im Aufbau und Stil der Rede, traf er einen philosophischen Eklektizismus, der sein Wissen bereicherte und seinen Lerneifer anspornte, auch die Quellen kennenzulernen, aber zugleich den Bedürfnissen seiner Weltanschauung entgegenkam. Keinem ist er zeit seines Lebens geneigter geblieben als Cicero. Der Römer war ihm verwandt im Mangel ursprünglichen philosophischen Triebes und im Eifer eklektischen Sammelns und Zusammenstellens fremder Ansichten, verwandt vor allem anderen noch darin, daß ihm ebenfalls das Metaphysische nicht lag. An Cicero gebunden blieb sein Urteil in manchem Falle, so wenn er über Plato und die Stoa, Epikur und die Akademie sprach. Daneben vermittelte oftmals Plutarch die Kennt-

nis eines Lehrsatzes und ward seiner Widerlegung zugestimmt, so bei Ablehnung der stoischen Notwendigkeitslehre. Vor Plinius, Ptolemäus und Galen beugte er sich mit allen Humanisten. Die gründlichere Beschäftigung mit Aristoteles führte ihn zu den alten Kommentatoren Alexander Aphrodisiensis, Themistius, Simplicius, Porphyrius, Andronicus, zu Petrus Hispanus und Avicenna; seine theologischen Studien zu den Kirchenvätern und theologischen Schriftstellern jüngerer Jahrhunderte wie der eigenen Zeit[1]). Und Anschauungen dieser Männer der Vorzeit sind kunstvoll ineinander verwoben, werden dabei allesamt beherrscht von der biblischen Offenbarung, ihr zuliebe umgedeutet, ja verzerrt. Es ist ein riesenhaftes Ringen der alten Gedankenmassen mit dem neuen religiösen Prinzip, dem sie dienstbar gemacht werden sollen. Wen nimmt es wunder, wenn sich des Stoffes Massen nicht überall bezwingen ließen, Lücken und Sprünge im System zu offensichtlich bestehen blieben, wie geschickt auch der Meister zu Werke ging?

Und dabei gehörte Melanchthons tiefinnerste Liebe nicht der Philosophie zu. Als Professor der klassischen Philologie ward er nach Wittenberg berufen, das wollte er bleiben, wie sehr auch Luther ihn lockte. Ein Wort hat er selbst gesprochen, welches seine Neigung uns so offen enthüllt, daß es sonderbar erscheint, es nirgends bis heute sonderlich betont zu finden, ein Wort, das einer Zeit entstammt, wo er längst der Philosophie gewogen war, sich frei zu ihr bekannte und erfolgreich philosophische Schriften veröffentlicht hatte. 1533 hat er bekannt, daß ihm der Teil der Philosophie am liebsten sei, der vornehmlich die Kenntnis der Sprachen bedinge: ja recht bedacht, läge die Philologie nicht weit ab von der Philosophie[2]). Damit kennzeichnet sich Melanchthon selbst in erster Linie als Kommentator und Ausleger der Schriften anderer und gesteht, daß ihm die eigentliche philosophische Ader fehlt. Er konnte seinen Aristoteles lesen, an den Quellen schöpfen und sie in klares Latein dilucide übersetzen; das zeigen alle Proben,

[1]) Herrlinger, a. a. O., S. 226 und Dilthey, a. a. O., II, S. 188 haben die angeführten Schriftsteller gezählt, zusammen 45; dabei fehlen noch Porphyrius, Ambrosius, Thomas, Avicenna in ihren Tabellen.

[2]) C. R., XI, S. 231: Institui de studio linguarum, ut vocant, dicere. Etsi enim plerumque hic de philosophia dici solet, tamen neque hic locus de linguis, siquis recte aestimet, a philosophia valde alienus est. Mihi quidem ea philosophiae pars, quae est suavissima, praecipue ex cognitione linguarum pendere videtur.

aber er gelangt nicht hinaus über Worterklärung und allgemeine Betrachtung, die zumeist den theologischen Streitgebieten entnommen sind, kennt weder Kritik aus dem Zusammenhange des Systems heraus noch aus dem Kulturkreise des Schriftstellers, den er erläutert. Darin liegt schon enthalten, daß es ihm fern lag, die Philosophie des Stagiriten als „System“ zu übernehmen. Er hat sie als System nie zusammengeschaut. Und wenn er auch lehrte, es gehöre sich für einen jeden, sich einer bestimmten Schule anzuschließen, so wie es sich gehöre, Bürger eines bestimmten und gut verwalteten Staates zu sein[1]), und im Sinne dieser Mahnung sich selbst für Aristoteles entschied, so dürfen wir nicht von einem Aristotelismus reden, der grundsätzlich von dem uns bekannten aristotelischen Philosophiesystem ausgeht und im Entwurf nur die Errungenschaften philosophischen Denkens und wissenschaftlicher Forschung seit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert aufnimmt, immer im Verfolg ursprünglich aristotelischer Gedankengänge etwa wie im Systeme Adolf Trendelenburgs. Dazu ist Melanchthons Philosophie lange nicht genügend durchgedacht und planvoll entworfen. So hat er sich auch zahllose Stellen aus aristotelischen Schriften entgehen lassen, die seine Lehre hätten stärken können, wenn er im heutigen Sinne hätte aristotelisch sein wollen. Um eins zu nennen, so bleibt er selbst bei der Ausführung über die Gerechtigkeit, dieser am meisten unter allen gerühmten Tugend, wesentlich auf Eth. Nik. V beschränkt und läßt sich die Stellen der Rhetorik entgehen, wo die Gerechtigkeit unter allen Tugenden die erste genannt wird (I. c. 9), und besonders die Schrift *περι αρετων και κακιων*, die sein Zeitgenosse Simon Grynaeus ins Lateinische übersetzte, wo in Kapitel 5 die Frömmigkeit als Teil der Gerechtigkeit erscheint. Und dies: immer wieder hören wir Melanchthon den Nutzen der Dialektik einschärfen und dafür Zeugen von überallher herbeiholen, aber nirgends sehe ich ihn das zweite Kapitel des ersten Buches der Topik anführen, wo Aristoteles von dem Nutzen der Dialektik eingehend handelt. Und solcher Stellen ließen sich unzählige sammeln. Sie beweisen uns zugleich, daß Melanchthon weit mehr, als ein heutiger Aristoteliker es wagen und sich gestatten dürfte, aus zweiter und dritter Hand geschöpft hat.

„Aristotelismus“ war für Verstand und Gefühl Melanchthons zunächst etwas ganz anderes: es war die klarste Philosophie, ge-

---

[1]) C. R., XIII, S. 656.

messen an ihrer rechten, d. h. von scholastischen Zusätzen befreiten Dialektik, die sich nach ihrer Reinigung ihm eben mehr und mehr als die aristotelische entschleierte. Das sollte ja das unsterbliche Verdienst des Stagiriten bilden, dadurch sich die ihm von Gott verliehene Gabe ankündigen, daß er das Schermesser des Verstandes reinlich schliff, seine Dialektik so schlicht und klar geschaffen hatte, daß der recht erleuchtete Verstand ihm zustimmen mußte, und weil dieser Philosoph im Besitze des reinsten Mittels aller Wissenschaft gewesen war, so mußte diese den höchsten Grad der Wahrheit erreicht haben. Da ferner die Vernunft überall nur eine ist, so gelten die Lehren heute wie damals. Wohl ist mancher Wissensstoff hinzugekommen, die Menschheit hat ihre hehrste Gabe, aus den Werken der Natur mit Hilfe des Verstandes Gott zu erkennen, reiflich ausgenutzt, wenn auch nicht immer, um dabei zu Gott selber zu gelangen. Allein nun trennt unser Jahrhundert heute von dem der Reformation auch der Entwicklungsgedanke. Melanchthon sieht seine Aufgabe erfüllt, wenn er das Neuhinzugekommene in Einklang bringt mit der Lehre des Stagiriten, hier verbessert, dort anfügt oder umdeutet, ja verdreht, ohne sich selbst genau darüber Rechenschaft zu geben. Im Grunde herrscht deshalb in Melanchthon eine Stimmung vor, wie sie seinen Meister erfüllte. Freilich von anderen Voraussetzungen aus, betrachtete auch Aristoteles die Entwicklung im wesentlichen für abgeschlossen, meinte, mit seinem System sei der Höhepunkt erreicht: die Grundprinzipien seien festgestellt, und was noch fehle, könne leicht eingefügt werden[1]. Desselben Glaubens lebte Melanchthon, durch Aristoteles sei die Grundlage der Philosophie und der Wissenschaften unverrückbar gelegt und danach durch die Offenbarung Gottes, wie sie in der Bibel vorläge, ein letzter Abschluß gegeben. Seine Aufgabe sah er demnach getan, wenn er die wahrste Lehre ausgesondert und bestens angeordnet, menschliches Wissen und göttliche Weisheit in Einklang miteinander gebracht hätte.

Die letzte abschließende Offenbarung konnte Aristoteles nicht besitzen, darum blieb seine Ethik vollkommen auf die äußeren Handlungen eingeschränkt, eine lediglich philosophische, wenn auch als solche die vorzüglichste von allen. Aber es konnte nicht anders sein — in diesem Manne war eine Ahnung des höchsten Geheimnisses aufgestiegen; und so empfiehlt es Melanchthon den Aristo-

[1]) Vgl. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung, 1877, S. 5 ff.

telismus noch mehr, daß Aristoteles die vielen Götter bekämpft habe, daß sich bei ihm überall ein dämmerndes Bewußtsein von einem Gotte finde und er die Vorsehung gekannt habe. Gerade dieser letzte Punkt hob Aristoteles über alle heidnischen Weisen hinaus; denn noch auf Jahrhunderte galt es in den christlichen Kreisen als besonders bezeichnend für die Unzulänglichkeit des „Fünkleins des natürlichen Lichtes", daß die Weisen dieser Welt sich nicht zum Glauben an die Vorsehung Gottes hätten erheben können[1]).

Wollte man nun ausmessen, wessen Philosophie am meisten in den Schriften Melanchthons Platz beansprucht, so möchte Cicero Aristoteles den Rang streitig machen. Aber das sind zwei Weise, die als Philosophen kaum miteinander zu vergleichen sind. Wie Architekt und Zimmermann stehen sie nebeneinander. Zudem müßte der Einfluß des Peripatetismus auf die ciceronianische Auswahlphilosophie, der nicht gering ist, mitberechnet werden, so daß sich selbst von hier aus ein Teil für Rechnung des Aristoteles ergeben würde. Der Einwirkung Ciceros ist nun schon ein so vortrefflicher Kenner der Philosophie des Römers wie Wilhelm Dilthey nachgegangen, hat in den Grundanschauungen Übereinstimmung gefunden, manchesmal Anklänge an den Wortlaut ciceronianischer Schriften, nicht nur in einzelnen Begriffen, sondern im Satzgefüge. Allein Dilthey hat von seiner Untersuchung aus, die in anderer Weise als unsere einseitig geführt ward, den „Aristotelismus" Melanchthons nicht angezweifelt, wenn er sich auch die Begründung nicht zum Ziele gesetzt hatte.

Inmitten der vielen sich kreuzenden Einflüsse innerhalb des Melanchthonschen Systems behauptet Aristoteles doch den Vorrang in solchem Grade, daß Melanchthons Bekenntnis, er sei ein homo peripateticus[2]) zu Recht besteht. Die wesentlichen Züge des Peripatetismus beherrschen sein System, und da in Wahrheit eine Philo-

---

[1]) Luther stellte Cicero über Aristoteles, weil er an die Vorsehung und eine göttliche Weltregierung glaubte, s. Tischreden aus dem Jahre 1542, Ausgabe von Kroker, S. 264 f. — Joh. Arndt schrieb in den „Vier Büchern vom wahren Christentum", I. c. 41: „Die weisen Heiden schließen wohl aus dem Licht der Natur, daß ein Gott sei, der das menschliche Geschlecht regiere, aber wie bald werden sie von der Blindheit ihres Herzens überwunden, daß sie zweifeln an Gottes Vorsehung, wie ihre Bücher bezeugen. Aus dieser Erdenblindheit und angeborenen Finsternis quillt der Unglaube und Zweifel usw. Vgl. Sam. Parker, Disputationes de deo et providentia divina.

[2]) C. R., III, S. 383 (26. 6. 1537).

sophie die Persönlichkeit des Bekenners widerspiegelt, so gilt jenes Bekenntnis nicht minder von dem Menschen Melanchthon. Das aristotelische Lebensideal der medietas hat er verkörpert wie wenige; das bezeugen uns neben den eigenen Werken die Urteile der Zeitgenossen in erdrückender Fülle; die Grundlehre aristotelischer Weisheit, daß Klarheit und Ordnung notwendige Voraussetzung alles gediegenen Wissens und schöpferischen Forschens seien, hat er betätigt mit beredtem Mund und fleißiger Feder, ein flammender Gegner alles Unbestimmten, Zweideutigen und Oberflächlichen[1]. So spiegelten sein Leben und seine Lehre Aristoteles wieder, wie man denn selbst in seiner Kopfform einige Hauptzüge der aristotelischen zu erkennen glaubt[2].

So ist der Geist des Aristoteles unter der Ratsversammlung jener Großen gewesen, welche Luther halfen, die Einrichtungen der neuen Kirche lebensfähig und lebensstark zu schaffen, und dürfen Ausbreitung und Dauer als Zeugen für den Wert einer Ideenwelt angerufen werden, dann tritt Melanchthons philosophisches Lehrgebäude neben die größten aller Zeiten. Denn soweit die Predig Luthers drang und in den Herzen Wurzel schlug, ebensoweit gingen die Bildungsgrundlagen und die Anschauungen, welche sie trugen und förderten, wanderte der Aristotelismus in seinem christlich-protestantischen Kleide, um zwei Jahrhunderte lang Leid und Freude der jungen Kirche zu teilen. Ja, über die Wohnsitze des heutigen Protestantismus hinaus hat er Teile Deutschlands beherrscht, die später dem Luthertum verloren gingen, hat selbst katholische Gebiete berührt[3].

---

[1]) Vgl. die Charakteristik bei Joach. Camerarius, Vita Mel.s, S. 61f.: Si res seria ageretur, studio habebat inprimis ne esset dubia oratio et sententia incerta. Neque peius quicquam oderat quam in argumentando versutias et fallacias conclusionum, quae σοφισματα et quam totam non facultatem, secundum Aristotelem, sed voluntatis incitationem σοφιστικως appellarunt. Et sermo igitur planus atque purus et id quod volebat intelligi (intelligi autem volebat concepta animo vera et definita ac certa) significans in studio ipsi erat et cogitationes contortas argutiis implicantibus irascebatur ita saepe graviter, ut stomacharetur et obiurgando ipse perversitatem callidorum et veteratorum increparet acerbius etc.

[2]) Scherer, Dürer, in den „Klassikern der Kunst", IV, S. 153; Knackfuß, Dürer, in den „Künstler-Monographien", S. 117; Franz Studniczka. Das Bildnis des Aristoteles, Univ.-Progr., Leipzig 1908, S. 34.

[3]) S. Hartfelder, a. a. O., S. VII f.; Joh. Loserth, Die protestantischen Schulen der Steiermark im 16. Jahrhundert, Berlin 1916, Mon. Germ.

Für das Studium der Philosophie ist Melanchthon ein verläßlicher Wegweiser und Führer zum aristotelischen Tempe[1]) gewesen, wo sich, wie im Olymp Max Klingers, Christus inmitten der Weisen Altgriechenlands und Roms bewegte.

Paed., Bd. 55, S. 17 ff., 33 ff., 165 f. In der von Dav. Chytraeus eingerichteten protestantischen Stiftschule zu Graz wurden in der 2. Klasse Dialektik nach Lossius, Rhetorik nach Mel. gelehrt, in der 3. Dialektik und Rhetorik nach Mel., in der 4. auf diese genauer eingegangen, und si idoneus lector, organum Aristotelis proponatur, ohne diese Einschränkung die Ethik des Arist. So noch in der Schulordnung von 1574; in der reformierten von 1594 mußte nochmals auf die Lehrbücher Mel.s und ihren hohen Wert hingewiesen werden. Lukas Lossius, ein Hesse (1508—1582), war ein bedeutender Schulmann, 50 Jahre lang Rektor der Schule zu Lüneburg. Das viel gebrauchte Schulbuch war ein Auszug aus dem Melanchthonschen unter dem Titel: Erotemata Dialecticae et Rhetoricae Phil. Mel. et praeceptionum Erasmi Roterodami de utraque copia verborum et rerum, iam primum ad usum scholarum (quas vocant Triviales) breviter selecta et contracta etc. Frankfurt 1550.

[1]) Jo. Herm. ab Elswich, De varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna schediasma, 1720, S. 40: Selneccerus in Recitationibus (S. 328): Si in studiis philosophicis assequimur Philippum et hunc monstratorem et ducem ad Aristotelica Tempe observamus, satis profecimus et aliis utiliter inservire possumus.

2. Abschnitt

Ausbreitung und Entwicklung der aristotelischen Philosophie im 16. und 17. Jahrhundert

1. Aristoteliker neben Melanchthon: Joh. Cäsarius, Sarzer, Georg Maior, Joachim Camerarius, Jodocus Willich. — Noch einmal: Luther und Aristoteles

Der Einfluß des Aristotelismus auf den Protestantismus zu Lebzeiten der Reformatoren wäre aber ungenügend festgestellt, wenn neben der Tätigkeit Melanchthons nicht auch die seiner Freunde und Bewunderer betrachtet und abgewogen würde. Der erste, der hier genannt zu werden verdient, ist Johannes Cäsarius, 1551, hochbetagt, über 90 Jahre alt als Katholik zu Köln gestorben. Seine viel aufgelegten Schriften zur Dialektik und Rhetorik[1]) wurden auf protestantischen Schulen gern benutzt, und diese verraten zudem die Einwirkung der Melanchthonschen Schrift. Die Dialektik ist Wilhelm Rieffenstein gewidmet, dem gleichfalls Melanchthon seine Dialektik vom Jahre 1529 widmete. Cäsarius zählt unter die berühmten Männer, welche die Gegenwart besitze, an erster Stelle Erasmus und Philipp Melanchthon und lobt des letzteren Dialektik als brevis quidem, sed miro artificio conscripta. Die Schrift selbst bedient sich eines gereinigten und schlichten Stiles und hält sich eng an Aristoteles. Daher rühmt Welsdal mit Recht, daß sie proxime ad verba Aristotelis hinführe, beredt, klar und methodisch die Vorschriften entwickele. Der Inhalt ist in zehn Traktate eingeteilt, die fast alles Wichtigste enthalten, was Aristoteles in den Analytiken, der Topik und den Elenchen sagt. Im vierten und neunten

[1]) Dialectica, 1532. In Köln erschien 1562 eine Schulausgabe mit Anmerkungen von H. Raijanus Welsdal und Heinrich Loritus Glarenus, der die gleichfalls viel benutzte Isagoge in decem Arist. praedicamenta des Joh Murmellinus (1527 †) angehängt war, ebenso wie der zu Leipzig erschienenen Ausgabe der Dialektik des Cäsarius per quaestiones in compendium redacta auctore Chasparo Rodolpho. — Rhetorica, Köln 1534 und 1562.

wird Boethius eingeschaltet, nämlich dessen Ausführungen de propositione hypothetica et modali aus *περι ἑρμηνειας*, worüber Aristoteles keine Abhandlung hinterlassen hatte, und de inventione. Wie in Melanchthons Dialektik tritt Agricolas Einfluß darin hervor, daß der Inventio die höchste Bedeutung beigelegt wird: auf dem zweiten Teile der Dialektik, der pars inveniendi et iudicandi ruhe tota vis huius artis.

Während die Dialektik unter den nach eigenen Angaben benutzten 14 Griechen und 36 Lateinern noch Melanchthon nicht aufführt, steht sein Name unter den Quellen der Rhetorik nach Gregor von Trapezunt und vor Cicero und Plinius. Die Einteilung entspricht der Rhetorik Melanchthons, die mehrfach benutzt wird. So im letzten Kapitel de exornationibus. An der Spitze der Quellen aber steht der Name des Aristoteles, und dann sind entsprechend dem humanistischen Geschmack Grammatiker und Dichter reichlich aufgeführt, unter ihnen wieder Cicero an erster Stelle. Man erkennt den Melanchthon verwandten Geist und versteht dessen Lob der Schriften des Cäsarius[1]).

Aus dem Schülerkreise Melanchthons schrieb 1535 zuerst Georg Major (1502—1574) als Rektor zu Magdeburg Quaestiones rhetoricae[2]), ein Schulbuch, das nach seinem Titel aus Cicero, Quintilian und Melanchthon zusammengestellt ist, der demnach neben die beiden größten Vorbilder aus dem lateinischen Altertum rückt, ja im Anhang, der auserlesene Stücke aus den Rednern bringt, ist Cicero nur mit zwei Beiträgen, und zwar aus dem „Redner", Melanchthon aber mit dreien vertreten.

Eine Dialektik im Geiste Melanchthons verfaßte der Sachse Erasmus Sarzer (1501—1559); sie erschien 1536 zu Siegen und sollte ebenfalls der Jugend dienen, zugleich dem Verfasser die Last des Diktierens ersparen[3]). Was später Ramus für Rhetorik und

---

[1]) C. R., VI, S. 657.

[2]) Quaestiones rhetoricae ex libris M. T. Ciceronis, Quintiliani et Philippi collectae, 1535, 2. A. Tübingen 1554. Der Rhetorik im Geiste Mel.s zu dienen, waren auch bestimmt desselben: Sententiae veterum poetarum per locos communes digestae, 1549, 2. A. 1570.

[3]) Dialectica multis ac variis exemplis illustrata etc., 1536, Frankfurt, 1560. — Mel. selbst fügte seinen Elementa Rhet. fünf Briefe an: 1. Ep. Senecae de ratione atque ordine studii, 2. do. de varietate lectionis, 3. Ep. Plinii iun. de exercitio stili ex libro VII, 4. Jo. Picus Mirandula Hermolao Barbaro suo pro barbaris philosophis, 5. Hermolaos Barbarus Joanni Pico contra barbaros philosophos; samt Scholien Mel.s.

Dialektik so wortreich und eindringlich forderte, daß sie belebt werde mit Beweisstellen und Proben aus Dichtern und Rednern, das hat Melanchton weit vor ihm eingeschärft, weil es eben allgemein humanistische Forderung war. Sarzer hat diese Mahnung des Philippus, tam dialectices quam rhetorices pater, aufgenommen und die frostigen Regeln der Dialektik durch eine Menge Beispiele anregender zu gestalten versucht.

Bedeutsamer war die Arbeit, die Melanchthons vertrautester Freund, der gelehrte Edelmann und vortreffliche Kenner des Altertums, als Gräcist und Lateiner gleich hervorragende Joachim Camerarius (1500—1574) auf Aristoteles verwandte[1]). Sein Schulbuch zur Rhetorik, das 1540 zuerst erschien, will ganz besonders dazu anleiten, die erlernten Regeln zu verwenden, sie mit beredten Worten und in wohlgesetzter Rede zu entwickeln; und wie aus einem reichen Füllhorn fließen die Beispiele aus den Fabeln des Äsop, der Geschichte, den Erzählungen der Redner, Briefen, Rätseln, Gedichten und Vorreden, verraten eine erstaunliche Vielseitigkeit des Wissens, dazu einen wohlgeleiteten wissenschaftlichen Geschmack. Unmittelbar dienten der aristotelischen Forschung Camerarius' Kommentare zur Politik und Ökonomik, welche beide von der Erklärung der nikomachischen Ethik weit übertroffen werden. Es waren das die drei in der erneuerten Vorlesungsordnung von 1519 aufgenommenen aristotelischen Lehrfächer, die Camerarius seit seiner Übersiedlung nach Leipzig zu lesen hatte[2]). In der Ethik bekannte er sich unzweideutig zu Aristoteles, und was ihn zu ihm hinzog, ist im Grunde das nämliche wie bei Melanchthon. In erster Linie die aristotelische *μεθοδος*, sie ist optima et luculentissima via disputandi, weil sie dazu anleitet, ab ignotis ordine quodam et certa ratione demonstrationis, ita demum pergere ad alia, ne quid dubium relinquatur eorum, quorum ad sequentia cognitio necessaria esset. Sodann bekennt er sich zur peripatetischen Ethik, deren Affektlehre die unvernünftige stoische übertreffe; denn sie sehe in den Affekten des

---

[1]) Oeconomica scripta, quae extant titulo Aristotelis in sermonem latinum conversa et explicata adiunctaque eis interpretatio Oeconomici libri Xenophontis, Lipsiae, 1564. Ethicorum Arist. Nicomach. Explicatio etc., Frankfurt 1570, 2. A. 1578. Politicorum et Oeconomicorum Arist. Interpretationes, Frankfurt 1581. Die lateinische Übersetzung der Ökonomik hielt Imm. Bekker noch für so wertvoll, daß er sie in die Ausgabe der Berliner Akademie aufnahm, III, 1831, S. 689 ff.

[2]) Paul Barth, Geschichte der Erziehung usw., 2. A. 1916, S. 282 f.

Menschen das Material zum Guten wie zum Schlechten, gleichsam das Schlachtfeld, auf dem um Lob und Tadel gerungen werde. Der Sieg im Sittlichen werde dem zuteil, der die Affekte der recht geleiteten Vernunft unterwerfe und so zur Herrschaft über sich selbst gelange[1]).

Aus dem engeren Freundschaftskreise Melanchthons verdient noch Erwähnung ein ähnlich vielseitiger Gelehrter, der Preuße Jodocus Willich (1501—1555), der mit 23 Jahren als Professor der griechischen Sprache nach Frankfurt kam und hier als Professor der Medizin starb, aber außerdem theologische Werke, so Kommentare zu den Briefen an die Thessalonicher, Timotheus und Titus verfaßte und Scholien zu Vergils Bukolica. Mit diesen zugleich veröffentlichte er 1540 zu Basel: Liber de pronuntiatione rhetorica doctus et elegans[2]). 1538 war von ihm bereits eine Übersetzung der aristotelischen (?) Physiognomik erschienen[3]). Jenes rhetorische Schriftchen erschien 1555 als Abschluß einer Gesamtdarstellung der Rhetorik und gleichzeitig mit der Rhetorik an Alexander[4]). Die Rhetorik Willichs will durchaus aristotelisch sein, in demselben Sinne wie diejenige Melanchthons, auch die Charakteristik des Philosophen zeigt vollkommene Übereinstimmung dergestalt, daß die Rede Melanchthons auf Aristoteles als Vorbild vorgelegen haben muß[5]). Selbst der Einfluß Ciceros tritt im gleichen Maße hervor. Wie sein Lehrer gliedert er nach inventio, dispositio, elocutio, memoria und pronuntiatio und definiert die Rhetorik als ars bene de qualibet re proposita docendi[6]). Nur im letzten Teile, der pronuntiatio, geht Willich weit über Melanchthon hinaus, meint aber im Geiste des Aristoteles zu verharren. Schon dieser habe *λεξις* und *περιεργια* unterschieden, die erstere auf die Schulung der Stimme, die letztere auf die Haltung des gesamten Körpers bezogen, und danach teilt er seine Ausführungen: 1. de

---

[1]) S. S. 66, 31f., s. ob. S. 44 Anm. 3. Vgl. Camerarius, Proleg. in offic. Ciceronis: Peripatetica disciplina humanissima fuit, quae ad captum ingenii humani dignitatis ac virtutis praecepta accomodavit neque veluti optando quid maxime quisque velle deberet, collegit, sed quid consequi etiam posset, circumspexit.

[2]) Von Mel. empfohlen C. R., VI, S. 657.

[3]) Physiognomica Arist. latina facta, Wittenberg 1538.

[4]) Erotemata in Rhetoricen ad Alexandrum, quae hodie Aristoteli vulgo attribuitur etc., und: Liber unus Erotematum Rhetoricorum, beide Basel 1555. In der letztgenannten Schrift folgt S. 234 ff. jene Schrift de Pronunt.

[5]) Erot. Rhet., S. 47 ff.

[6]) a. a. O., S. 12.

voce, 2. de motu corporis, 3. de usu harum praeceptionum. Und im zweiten Teile schildert er kurz und knapp das Spiel des menschlichen Körpers während der Rede, beginnend mit Kopf, Stirn, Augenbrauen, Augen, über Nase, Mund, Lippen, Zähne, Mienenspiel, Nacken, Hals, zu Schultern, Armen, Händen, Fingern, Brust und Bauch, Seiten, Knieen und Füßen[1]).

Früh hatte auch der Jurist Johann Apel (1536†) unter dem Einfluß Melanchthons die Dialektik Philippus' auf die Jurisprudenz angewendet; aus seinen 1527 in Wittenberg gehaltenen Vorlesungen ging die 1535 herausgegebene Schrift hervor: Methodica dialectices ratio ad iurisprudentiam accomodata.

Übersetzungen aristotelischer Bücher, die bis ins 17. Jahrhundert hinein benutzt und nachgedruckt worden sind, lieferte der Professor zu Heidelberg, seit 1529 zu Basel, Simon Grynaeus (1493 bis 1541), der 1540 an der Besprechung zu Worms mit Melanchthon, Bucer und Calvin teilnahm. 1533 gab er griechisch (Aristoteles') de mundo mit Scholien und einer lateinischen Übersetzung des W. Budarius heraus, 1539 de longa et brevi vita et de divinatione ins Lateinische übertragen; seine Übersetzung der Schrift *περι αρετων και κακιων* gab Th. Golius wieder heraus als Anhang eines Abrisses der Sittenlehre[2]). Außerdem schrieb Grynaeus eine Einführung in die aristotelische Rhetorik und ein Elogium Aristotelis. Auch von dem hervorragenden Gräkisten Hieronymus Wolf besitzen wir ein Bekenntnis zu Aristoteles, dem Born alles Wissens[3]). —

Im ersten Halbjahrhundert der lutherischen Kirche sehen wir eine allgemeine Aufnahme philosophischer Studien und dabei ein Wachstum des aristotelischen Geistes, beides nach allen Zeugnissen

---

[1]) Mel.s zurückhaltende Äußerung über die pronuntiatio s. C. R., XIII S. 419.

[2]) S. u.

[3]) Naturae pius interpres morumque magister
Summus Aristoteles pleraque rite docet.
Vicit hic in quovis studio veteresque novosque,
Et nullos habuit qualibet arte pares.
Hunc bene cognoris: omnes cognoveris. Omnes
Hauserunt huius gurgite, quicquid habent,
Quid sit Amaltheae cornu, si scire laboras,
Quid sit, Aristotelis lectio sola dabit.

In den Annot. ad Morellii tab. hist. philos., S. 232, s. Heumann, Acta philos., II, S. 713.

wesentlich durch Melanchthon bedingt. Die Frage liegt nahe, und sie hat schon manchen erregt, wie denn Luther sich dazu gestellt hat, daß der von ihm scharf bekämpfte Aristoteles mit immer volleren Segeln in die neue Kirche einfuhr[1]).

Der Zusammenbruch des normenlosen Christentums, die Kämpfe gegen die Schwärmer und die Notwendigkeit wissenschaftlicher Anstalten zur Ausbildung protestantischer Führer haben zusammengewirkt, um auch Luthers Urteil über Philosophie zu mildern. Daß dabei Melanchthons Einfluß groß gewesen ist, kann nicht bezweifelt werden, nur dies, ob Luther der „genialste Schüler" (Hartfelder) Melanchthons genannt werden darf. Solche Behauptung übersieht doch, daß Luther selbst mit wissenschaftlichem Rüstzeug an Philosophie und Sprachkenntnissen wohl ausgerüstet war, daß er, vom Griechischen und Hebräischen abgesehen, keiner weiteren gelehrten Schulung bedurfte, sondern nur sein Urteil der ersten Kampfjahre mit Rücksicht auf die praktischen Erfordernisse zu ermäßigen hatte, welche sich für seine Kirche bei ihrer Einordnung in Staat und Gesellschaft erhoben. Wer daher prüfen will, was Melanchthon Luther gegeben hat, der muß von allen Äußerungen Luthers das abziehen, was der katholische Luther von der Philosophie und den Wissenschaften gewußt und geurteilt hat[2]).

Die formalen Wissenschaften der Grammatik, Rhetorik und Dialektik hat Luther in seiner Schrift „An den christlichen Adel" beibehalten wissen wollen als nützliche Übung der jungen Leute im Reden und Predigen, und sein Aufruf „An die Ratsherren", Schulen zu gründen, fordert dasselbe: Logik, Rhetorik und Poetik sollen bleiben, Physik, Metaphysik, Psychologie und Ethik aber fallen. Über die Ethik des Aristoteles freilich, die er zu einer Zeit, wo er noch das Gefühl der Jahre, in denen er mit Widerstreben diese philo-

[1]) Seb. Edzard, Quantum reformatio Lutheri profuerit Logicae, Hamburg 1717; Heumann, Acta philos., X, S. 579 ff.: Luthers Urteil von der Philosophie, bes. S. 590 f.; C. F. J. Ratz, Was hat Luther durch Mel. gewonnen? Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1870, S. 313—386 untersuchte den Gewinn 1. im Praktisch-ethischen, 2. Humanistischen, 3. Theologischen, und zwar in Exegese, Dogmatik, Ethik, Patristik, Homiletik, Liturgik, 4. Christlich-Schulischen, 5. Kirchenpolitischen und Kirchenregimentlichen; Nitsch, Luther u. Arist., bes. S. 27 ff.; Hartfelder, a. a. O., S. 204—207; F. Bahlow, a. a. O., S. 5.

[2]) Der „krasse Ignorant" Denifles ist geprüft worden von Osw. G. Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern, 1883. Vgl. H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, [2], 1910, S. 97 ff.

sophische Ethik hatte lesen müssen, stark in sich trug, für das ärgste Buch hielt, hat er später ganz anders geurteilt. Nun hat Aristoteles praeclare et erudite über Ethik geschrieben, und seine Bücher sind für die Lebensführung im höchsten Grade notwendig. Melanchthons Worte glaubt man zu lesen, wenn Luther nun das fünfte Buch besonders lobt und gerade die *επιεικεια* hervorhebt, von der bereits die Apologie Melanchthons ausgeführt hatte, daß sie dasselbe besage, was die Apostel unter *αγαπη* befaßten. Auch findet Luther es später in seiner Erklärung zur Genesis barbarisch, nicht zu beachten, was Aristoteles über des Himmels Natur lehre, denn seine Lehre enthalte principia pulcherrimarum artium ex verisimilibus rationibus collecta ad docendum utilia und stimme ziemlich zur Erfahrung. Melanchthons Schrift zur Physik kann nicht Luthers Urteil bestimmt haben, weil sie erst nach Luthers Tode gedruckt erschien; dennoch wird es Melanchthon gewesen sein, der z. B. bei der Genesiserklärung auf Aristoteles hinzuweisen bei keiner Gelegenheit versäumt zu haben scheint. Denn wie diesem der Stagirite stets auf der Zunge gelegen hat, dafür haben wir ein neuestes Beispiel im Sitzungsprotokoll der Bibelrevision von 1539—1541, nach dem Melanchthon bei Erklärung von Genesis c. 1 einflicht: Über dieses Kapitel sagt Aristoteles zwar viel, aber nur wenig erklärt er[1]". Sicherlich dürfen wir nun aber die Äußerungen Luthers aus den späteren Lebensjahren nicht übertrieben zugunsten des Aristoteles auslegen, so wenig wie der Philosophie überhaupt. An der Formalphilosophie nahm Luther keinen weiteren Anstoß, weil er eben das humanistische Bildungsideal seines Zeitalters übernahm, als Kind des sechszehnten Jahrhunderts übernehmen mußte. Sein Absehen blieb jedoch auf das Praktische gerichtet, deswegen ist es auch für ihn bezeichnend, daß ihm im Grunde Cicero, und zwar des Römers praktische Philosophie, die liebste blieb. Schon als Student hatte er die Klassiker nicht um der Form willen gelesen, sondern um ihnen praktisch-sittliche Regeln für das Leben zu entnehmen. So steht denn auch an der oben erwähnten Stelle, die Aristoteles' Ethik lobt, Cicero

---

[1]) O. Reichelt, D. Martin Luthers deutsche Bibel, 1910, S. 42. Sollte es da nicht mehr als ein Zufall sein, wenn gerade in Luthers Kommentar zur Genesis ein Lob des Aristoteles steht: Aristoteles, homo acutissimus, quem etsi cum Cicerone libenter confero, tamen ingenii laude superiorem fuisse existimo? Besonders im 1. Kapitel wird Aristoteles oft herangezogen, s. Weim. Ausg, Bd. 42, S. 3, 10 (secundum Philosophum), 19, 21, 23, 34, 36, 39, 43, 63.

neben dem griechischen Philosophen, und zwar voran. Cicero und Aristoteles sind ihm auf philosophischem Gebiete die ersten (summi). Ja in den Tischreden der Mathesischen Sammlung[1]) aus dem Juni 1540 lesen wir: Cicero est multo doctior Aristotele et perspicue sua docet, und zwei Jahre darauf: Cicero stehe über Aristoteles, weil er die Vorsehung Gottes und eine göttliche Weltregierung geglaubt habe. „Abr Cicero ist viel weiter komen. Credo quod collegerit, quod invenerit boni in omnibus graecis scriptoribus.“

Schließlich kann Luthers Verhältnis zu Aristoteles und seiner Philosophie nur aus des Reformators gesamter Stellung zur Philosophie geschlossen werden. Daß Luther die Philosophie nicht abgelehnt, daß er ihren Nutzen erkannt, sie empfohlen, ja selbst benutzt hat, das alles steht außer Zweifel, und die Stellen aus dem reichen schriftlichen Nachlaß Luthers machen gesammelt gewiß einen der Philosophie außerordentlich günstigen Eindruck, allein es hieße die religiöse Kraft und Ursprünglichkeit des großen Mannes verkennen, wollte man bestreiten, daß dieses günstige Urteil doch nur aus einer Erkenntnis entsprungen ist, nach der die Philosophie, unter ihren Schulen wiederum die aristotelische, von notwendigen Übeln ein kleineres ist, mit dem man sich abfinden kann. Der Standpunkt, den wir die gesamte Orthodoxie werden einnehmen sehen[2]), daß die Philosophie in theologischen Dingen gar nichts mitzureden habe, ist durchaus der Luthers gewesen. („Philosophia) debet esse contenta indagatione materiae et primarum et secundarum qualitatum et accidentia discernere a substantia. De causis nihil certi potest cogitare, — Philosophia non intelligit res sacras und ich hab sorg, man werde sie zu hart in die theologia vermischen, usu(m) non improbo, sed sic utamur ea, ut umbra et comoedia et iustitia politica! Sed velle, ipsam esse rem theologiae, das thut nicht. Nec ego probo fidem vocari accidens sive qualitatem. Haec enim sunt philosophica, und man denckt fidem in nobis haerere, ut colorem in pariete. Sed alia est res fides in animo, nam est substantia, sed tamen non ita est substantia, ut in praedicamentis corpus est substantia[3]).“ Wer kann leugnen, daß hiermit Luther

---

[1]) Ausgabe von Kroker, 1903, S. 124 u. 264 f.

[2]) S. u.

[3]) Kroker, a. a. O., S. 205, 211, aus dem Jahre 1540. — Sehr richtig bekämpfte daher die irenisierende Deutung mancher Gelehrten, im besonderen des Christ. Thomasius, ein Realis de Vienna (Gabriel Wagner) in: Discursus et dubia in Christ. Thomasii introduct. ad philos. aulicam, Ratisbonae 1701, S. 21: Insignis philosophus non erat nec id nominis ad-

über Tisch seine innerste Meinung ausgesprochen hat? Philosophie oder Lehre des Aristoteles ist eher eine Meinung als eine Wissenschaft zu nennen; Gewißheit kann ihre Beweisführung nicht geben. So hatte der junge Luther mit freudiger Zustimmung im Occamisten Peter d'Ailly gelesen und es in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche nachgesprochen[1]). Das blieb seine Ansicht, und daraus folgt für sein Verhältnis zu Aristoteles Kühle bis ans Herz hinan; es wäre besser, derlei wäre in seiner Kirchengemeinschaft nicht nötig. Es ist aber nötig, und da ist es gut, daß Gott ihm das beste Rüstzeug zur Seite gestellt hat, seinen Magister Philippus.

Dem Überschwang festlicher Stimmung in Jubiläumsjahren mag es darum nachgesehen werden, wenn Luther und seine Reformation als Förderer aller Wissenschaften hingestellt werden, wenn Luther der Logik mehr genützt haben soll als Sokrates, Plato, Aristoteles und aller Philosophen Menge[2]). Luther selbst hat richtiger darüber geurteilt, wem das Verdienst zukomme. Neidlos anerkannte er stets Melanchthons Verdienste, und als einmal bei Tisch das Gespräch auf die vielen Dialektiken kam, die herausgegeben würden, da fährt der Doktor drein: „Narren sein's alle. Unus Philippus scripsit dialecticam; ex hoc fonte hauriunt omnes, et nemo assequitur Philippum, nedum exsuperet Philippum." Die wissenschaftliche Überlegenheit hat er „Magister Philippsen" nie bestritten und sie immer wieder verkündet. Dieses Lob aus dem Munde des Reformators hat das Ansehen Melanchthons und seiner Schriften nur noch vergrößert, und auf diese Weise hat Luther nicht geringen Anteil an der Ausbreitung des Melanchthonianismus, die sich über ganz Deutschland nachweisen läßt, damit dieser bestimmten Ausprägung des Aristotelismus, die den Grund zu einem emsigen Studium des ganzen Aristoteles gelegt hat, auf Schulen und Universitäten.

fectabat; naturalia enim nesciebat, logicam artem et ethicam cane peius et angue oderat, quia sciebat sacra profanis non esse subigenda, etc. — Vgl. die fast bedeutendste Studie zur Theologie Luthers aus jüngster Zeit: Theodor Brieger, Martin Luther und wir, 1916, S. 26 ff., wonach sich Luther in seiner von aller Philosophie freien Auffassung vom Glauben im Gegensatz zur protestantischen Orthodoxie des 17. wie des 19. Jahrhunderts befunden hat.

[1]) Luthers Werke, herausgeg. von Buchwald-Kawerau, II, S. 397: Die Stellen aus Peter d'Ailly nach Grisar, Luther, 1911, I, S. 126 f.: In 1. Sent. q. 3 a. 3: nullae vel paucae sunt rationes evidentes demonstrativae ... magis opinio quam scientia, et ideo valde sunt reprehensibiles, qui nimis tenaciter adhaerent auctoritati Aristotelis.

[2]) S. Edzard, a. a. O.

2. Der Aristotelismus auf Universitäten und Schulen

In Wittenberg blieb nach Melanchthons Hingange Aristoteles im alten Ansehen[1]). Neben den bereits genannten Schülern lehrte hier Esrom Rüdinger (1591 †), der 1557 Paul Eber in der Physikprofessur gefolgt war und über die in sein Fach schlagenden Schriften Melanchthons las, aber doch auch auf Aristoteles zurückgriff und zudem regelmäßig eine Wochenstunde die nikomachische Ethik auslegte. 1570 folgte ihm Hieronymus Schaller.

Die Vorlesung über Dialektik hatte nach Melanchthon dessen treuer Freund, der Gräcist Vitus Oertel I von Windsheim (genannt Winshemius, 1501—1570) fortgeführt, von dem erzählt wird, er habe sich lieber absetzen lassen, als die Erklärung einiger ungebräuchlicher Sätze zu lassen, wie sein Fürst verlangte[2]).

Valentin Espich hat sogar einmal über das vierte Buch der Meteorologie gelesen. Die Rhetorik war seit 1597 in besten Händen bei Adam Theodor Siber (1563—1616) und in demselben Jahre trat Erasmus Schmidt (1570—1637) die Professur des Griechischen an, der letzte Humanist in Wittenberg.

Die Einrichtungen der Wittenberger philosophischen Universität sind auf alle protestantischen Universitäten übertragen worden, und so wanderte auch die aristotelische Philosophie von Ort zu Ort in Achtung gebietender Stellung[3]). Erster Rektor der Königsberger Universität (1544) war der Schwiegersohn Melanchthons, Georg Sabinus, und mit ihm ging Martin Chemnitz (1522—1586), dessen Loci Abdruck und Auslegung der Melanchthonschen waren, so daß nur „getrübte Lehrstücke" von ihm gereinigt sind. Im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens, bis die osiandrischen Streitigkeiten diesen äußersten Vorposten im Osten der Schule Melanchthons raubten, war die Universität nach Jonas' Urteil „eine Kolonie von Wittenbergern". In Frankfurt an der Oder hatte derselbe Sabinus bereits 1538 als erster Lehrer gewirkt und neben ihm ein anderer Schüler Melanchthons, der Schotte Alesius. Hier wirkte später Thomas Magirus (1586—1652) als Lehrer der Logik und Physik, ein „wandelndes Museum" aristotelischer Weisheit. Rostock sah seit Mitte

---

[1]) S. Walter Friedensburg, a. a. O., S. 282f., 328, 481, 485.

[2]) Christ. Thomas, Kl. deutsche Schriften, 1707, S. 91.

[3]) Quellen: Elswich, a. a. O.; Brucker, Hist. Phil., IV, 1, S. 243 ff.; Tholuck, Das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts, 1854, II, S. 15—152; Hartfelder, a. a. O., S. 489—539; Jöcher, Gelehrtenlexikon.

der dreißiger Jahre Arnold Burenius, Philippus' Schüler, ebenso wie Aurifaber, Heßhusen, der zeitweilig auch hier weilte, Caselius und vor allem, der Treuesten einen, David Chyträus (1520—1600), mehrjähriger Hausgenosse und Vertrautester Melanchthons. Ein frühreifes Kind, das schon mit 14 Jahren Magister artium war und als Probestück bei der Prüfung Melanchthon ohne Zögern ein Kapitel aus dem Thukydides las, lateinisch übersetzte und kurz erläuterte, so hatte er in Wittenberg in jugendlichem Alter damit begonnen, more praeceptoris Rhetorik zu lesen und folgte den Vorschriften des Aristoteles zeit seines Lebens. Wenngleich er mehr als andere über die Grenzen blickte, auch die Stoiker und Seneca studierte, 1572 sogar zum Gebrauch für akademische Vorlesungen den „Phädrus" drucken ließ, so konnte er sich doch gegen spätere Verdächtigungen mit Recht behaupten, er habe stets zum Organon gehalten, wie es ihn Philippus gelehrt, habe viele Jahre lang Philippus' Dialektik ausgelegt und Aristoteles wie Philippus in allen Schriften nusquam nisi honorificentissime erwähnt[1]). Dasselbe galt für alle philosophischen Lehrfächer in Rostock. „Dialektik und Ethik wurden in melanchthonscher Auffassung gelesen, und soweit Psychologie und namentlich Physik ihre Vertretung fanden, lehnten sich die Vorträge über diese Disziplinen ebenfalls an Melanchthon an[2])".

Leipzig wetteiferte an Rechtgläubigkeit auch auf dem Gebiete der aristotelischen Philosophie mit Wittenberg. Hier wie dort mußte der 2., 7., 8. und 9. Professor der Philosophie über Aristoteles' Dialektik, Physik, Ethik und Politik lesen[3]). Joachim Camerarius hatte zu den ersten Lehrern der protestantisch gewordenen Universität gehört und, wie neben ihm der Italiener Simon Simonius, treu Aristoteles gelehrt. Als man hier 1591 den Ramismus unterdrückte, wurde erneut eingeschärft: veram, sanam receptamque doctrinam Aristotelis atque Melanchthonis defendere atque propagare[4]). Den Geist dieses Lehramts aber wird nichts besser enthüllen als das Gelübde, das der des Ramismus verdächtige Johannes Cramer 1581 ablegen mußte:

„Ego M. Johannes Cramerus promitto ac recipio, me deinceps

---

[1]) Otto Frid. Schütz, Supplementa historicae eccles. imprimis Lutheranae ad dimidium secul. XVI, IV libris exposita, quibus continetur Dav. Chytraei vita etc. etc., Hamburg 1728, I, S. 27, 49, IV, S. 19 ff.

[2]) Hartfelder, a. a. O., S. 524.

[3]) Joh. Hülsemann, Dialysis apolog., 1650, S. 13 f.

[4]) a. a. O., S. 9—12.

ea, qua par est, fide demandatae mihi professioni praefuturum et omnium praestantissimorum Virorum, qui fuerunt unquam, iudicio laudatissimorum et tot seculorum et hominum testimonio celebratissimorum Philosophiam Aristotelicam, in hac incluta Academia receptam et semper usurpatam, non modo non damnaturum aut improbaturum, sed eam tam in praelectionibus quam Disputationibus, Examinibus aliisque congressibus, publice privatimque, auditoribus ac discipulis ut veram, explicatam, utilem et discentibus necessariam sedulo commendaturum et bona fide traditurum. — Ratione etiam muneris mei, ut Professorem Aristotelicum decet, fidelem operam daturum, ut conservetur hoc doctrinae genus, et ad posteros propagetur, omnibusque, qui novandi studio improbe ac malitiose illud convellere et labefactare et evertere ausi fuerint, pro virili restiturum et contradicturum. Et si quid forte in Aristotelicis scriptis occurrat, quod cavillari aut criminari volenti causam praebere videatur, me id candide et humaniter interpretando excusaturum potius et in bonum sensum acccepturum, quam inhumaniter ac malevole tantum Autorem exagitando, tyrones et iudicio minus confirmatos adolescentes a scriptorum illius tanquam minus probatorum et sibi constantium lectione deterriturum. — Ideoque etiam novum ac insolens docendi genus Petri Rami et quicquid huius scriptorum simile Philosophiae Aristotelicae repugnat, prorsus abiecturum nec per me vel alios, clam palamve promoturum et discentibus instillaturum etc. Ob mit diesen Kämpfen jener Eid zusammenhängt, mit dem man in Leipzig die Magister der Philosophie auf die aristotelische Philosophie verpflichtete[1])?

[1]) Friedrich Gentzken, Historia philosophiae etc. in usum lectionum academicarum editio nova auctior, Hamburg 1724, S. 164: Nimius hic erga Aristotelis philosophiam amor in causa fuit, ut eclectica et libera philosophandi ratio tanquam unica ac vera ad solidam sapientiam via tamdiu in orbe erudito exulaverit; siquidem etiam in plerisque Germaniae academiis ad illum stultitiae ne dicam insaniae gradum deventum fuit, ut Philosophiae magistri ad colendam unice Aristotelis philosophiam iureiurando obstringerentur. Lipsiae quondam haec fuit iuramenti formula: Ego N. N. optimarum artium Magister, quemadmodum stipulata manu decano, vicecancellario et examinatoribus promisi, cum nobis candelae offerendae essent, me nolle docere, quod alienum esset a philosophia Aristotelica ac doctrina recepta, ita et id nunc repeto, me deinceps celebratissimam philosophiam Aristotelis in hac inclyta academia receptam non modo non damnaturum, sed etiam tum in praelectionibus tum disputationibus publice privatimque auditoribus ut veram, utilem et discentibus necessariam commendaturum omnibusque, qui novandi studio doctrinam publicam convellere ausi fuerint

Mit Wittenberg und Leipzig rang Jena um die Palme des echten Luthertums und gewann den Sieg in Ansehung seiner Orthodoxie bis ans Ende des 18. Jahrhunderts. Viktor Strigel, der zuerst in Leipzig gewesen war, folgte in der Philosophie völlig den Spuren seines Lehrers und Freundes, gab dessen Ethik und Dialektik mit Zusätzen heraus und legte selbst die nikomachische Ethik aus. Der von Strobel veröffentlichte Jenaische Lektionskatalog vom Jahre 1564 erweist die Mittelstellung des Aristotelismus Melanchthonscher Färbung zur Genüge[1]).

In Marburg (1527) waren fast alle ersten Lehrer Schüler und Freunde Melanchthons, darunter J. Ferrarius und Adam Crato. Altdorf richtete der Magister selbst ein zusammen mit Camerarius und Eobanus Hesse. Valentin Erythraeus, ein *γνωριμος* Melanchthons, ward erster Rektor des Gymnasiums, aus dem sich die Universität entwickelte. Und Johannes Piccart, Vater des berühmten Aristotelikers, wandelte als Professor der Theologie ganz in den Bahnen Melanchthons. Ebenso lagen die Dinge in Heidelberg und Tübingen.

Straßburg fand in Johannes Sturm einen praeceptor Germaniae, entzog sich dem unmittelbaren Einflusse Wittenbergs, damit aber keines-

pro virili restiturum, ita me Deus amet. Vgl. Karl Adolph Cäsar. Hat Sachsen im 18. Jahrhundert an Denk-Freiheit gewonnen? in: Johann Daniel Schulze, Abriß einer Gesch. d. Leipz. Univ., Leipzig 1802, S. IX.

[1]) G. Theod. Strobel, Neue Beiträge usw., IV, 2, 1793, S. 70 ff.: Praecepta Dialectices et Rhetorices Philippi retinebit M. Johanes Rosa. . . . Initia Physices comprehensa in libello Philippi, cum iam paene absoluerit M. Fridericus Pensoldus, subiunget illis libellum Philippi de Anima. . . . Epitomen Philosophiae moralis Rosa repetet, ubi Ciceronis officia, quae nunc auspicatur, finiverit. Sapienter enim in isto Philippi libello et quidem optimo ordine continentur praecipuae disputationes Ethicae, quas partim Aristoteles in suis scriptis Ethicis est complexus, partim utile est doctrinae Aristotelicae adiungi. Ac ut melius artificium intelligatur, deducet Lector auditores ad Aristotelem, cuius praecipua scripta, ut ad solidiorem eruditionem tendentibus innotescant et cum fructu legi possint, qua ratione cognosci debeant, per occasionem iudicare volumus. . . . Hic ordo erit lectionum: . . . Locos communes, Institutiones, Praecepta Grammatices latinae, graecae et ebräicae, Dialecticam, Rhetoricam, Sphaeram, Arithmeticam, Physicam, Libellum de Anima, Elementa Ethica, et priores libros Euclidis expedite absolvi, ita tamen ne nimia festinatio moram maximam afferat, dabunt operam earum Professores, ut in illis tradendis eruditae brevitati studeant, quo possint eo citius redire in orbem istae operae. Scimus enim non omnes scholasticos posse plures annos in Academia commorari et alias etiam laudem habet in docendo dexteritas, quae studet *ειπειν ου κομψα αλλα τοις παισι χρησιμα*.

wegs der Herrschaft des Aristoteles. Als es bei der ersten Einrichtung der Akademie an geeigneten Professoren der Philosophie fehlte, lasen zwei Theologen aristotelische Philosophie, Petrus Martyr (1500 bis 1562), dessen Kommentar zur nikomachischen Ethik Elswich zur Beurteilung des Verfassers: non ita bonus philosophus, ut optimus theologus veranlaßt, und Hieronymus Zanchius (1516—1590)[1]: dieser las über Physik. Aristoteliker war vor allem der Gründer und wissenschaftliche Leiter Johannes Sturm (1507—1589), darum wurden denn auch in den beiden letzten Klassen seiner Schule aristotelische Dialektik und Rhetorik gelehrt so gut wie anderswo[2]). Ferner ein Andreas Planer (1546—1607), der von 1570—1578 in Straßburg Professor der Logik und Medizin war, bevor er nach Tübingen ging, wo Kepler sein bedeutendster Schüler geworden ist. Zu einem rechten Mittelpunkt der aristotelischen Forschung ward Straßburg aber durch den gelehrten, eines Hieronymus Wolf würdigen Schülers, Johannes Ludwig Hawenreuter (1548—1618), Philosoph und Arzt, nachdem er mit 24 Jahren Professor der aristotelischen Physik und Logik geworden war, beständig auch um Aristoteles bemüht. Er schrieb ein Compendium physices, eine Analysis libri primi poster. analyticorum und libri V Ethicorum Aristotelis, erklärte die Schrift de mundo und, als die am meisten von den Zeitgenossen gepriesene Leistung, de motu animalium. Nach dem Zeugnis seines Biographen Melchior Adam schöpfte er überall aus den besten Autoren imprimis ex Aristotele, ratus neminem philosophorum doctiorem nec acuti-

---

[1]) Z. zeigt sich als echter Aristoteliker in einem Briefe an Fort. Crellius, in dessen „Isagoge Logic." veröffentlicht. Er stammte aus Bergamo und hatte in Padua studiert, gab heraus: Arist. de naturali auscultatione graece cum praefatione.

[2]) Vgl. die ausführliche Darstellung bei K. Raumer, Gesch. d. Päd., I. Wir entnehmen der 5. Ausgabe, 1877, I, S. 234 f. aus dem Vorlesungsverzeichnisse von 1578:

Medici et Physici: D. Andreas Planerus leget parvam artem Galeni. Deinde parva naturalia Aristotelis.

E. Lud. Hawenreuterus perget in compendio Physices.

Ethicus: M. Theoph. Golius perget in libris Ethicis Aristotelis ad Nicomachum..

Organicus: M. L. Hawenreuterus perget in Analyt. prioribus Aristotelis.

Auf reformierten Universitäten waren die Verhältnisse ebenso, s. z. B. den ordo der Universität Leiden bei J. Bohatec, Die cartesianische Scholastik, I, 1912, S. 149 ff.

orem, nec in rebus inveniendis diiudicandisque acriorem esse, und erwarb sich den Ehrennamen eines alter Aristoteles[1]).

Als Hort der aristotelischen Philosophie, überhaupt des Humanismus, wie ihn Melanchthon in Wittenberg vertreten hatte, somit als treueste Pflanzstätte seines Geistes, hat sich die erst 1576 gegründete Universität Helmstädt erwiesen. Dies Elm-Athen war von Chyträus eingerichtet worden und zählte schon unter den ersten Lehrern als Professor der aristotelischen Philosophie Owen Günther, einen unmittelbaren Schüler Melanchthons. Von den zehn Professoren der philosophischen Fakultät mußte einer über Aristoteles' Organon und Rhetorik, ein zweiter über dessen Physik und Ethik lesen und sie gegen „Entstellungen oder Angriffe der Sophisten" verteidigen, und zwei andere, der Dialektikus und der Ethikus zu dem tieferen Studium dieser „vera et antiqua philosophia", besonders nach Melanchthonschen Lehrbüchern, vorbereiten und einleiten. Als auch hier der Ramismus zurückgeschlagen war, wurde die Vorherrschaft des Stagiriten 1597 feierlich neu befestigt, und Herzog Heinrich Julius verwarf den Ramismus, quia cum academiae huius statutis, quae Philippum et Aristotelem hic doceri volunt, pugnat, und befahl severe, huius scholae studiosos in philosophia ex Philippo, Aristotele, Euclide, Ptolemaei, Cicerone retineri et diligenter exerceri. Und 1676 gelobten die Professoren der Philosophie aufs neue, se veram et antiquam philosophiam . . . sincere citra ostentationis et innovationis studium sine fuco et fallacia auditoribus traditurosw[2]). Den Ruhm Helmstädts steigerte Johannes Caselius (1533—1613), der 1590 nach dort übersiedelte, ein Schüler Melanchthons, der in Italien reine Peripatetiker, in Bologna Karl Sigonius, in Florenz Petrus Viktorinus, gehört hatte. Er wird gefeiert als „der letzte Humanist des 16. Jahrhunderts", auf seinem Grabstein als der „Phönix Deutschlands"[3]). Mit seinem Schüler Cornelius Martini (1568—1621), der 24jährig 1592 Professor der Logik ward, kam Aristoteles vollends zur Blüte und zu solchem Ansehen, daß Helmstädt für manche Universitäten neubelebend auf das Studium des alten Griechen einwirkte, was ganz besonders für das Studium der Metaphysik gilt[4]). Auch in Georg Calixt (1586—1656) und

[1]) Brucker, a. a. O., S. 245.

[2]) Zum Vorherg. E. L. Th. Henke, Georg Calixt und seine Zeit, I, 1853, S. 29, 77.

[3]) S. die Vita J. C. in den von Horn hrsg. Opp., Frankfurt 1631 ff., Tom. I.

[4]) S. u.

Hermann Conring (1606—1681) lebte der Geist des Caselius weiter.

Gut aristotelisch und melanchthonianisch setzte gleichfalls 1613 das Hamburger Akademische Gymnasium unter dem ersten Professor der Logik und Metaphysik Jakob Werenberg (1625 †) ein. Dieser ließ vom Dezember 1613 bis zum August 1617 29 Dissertationes gymnasticae über die Dialektik Melanchthons halten, die zugleich in die gesamte aristotelische Logik, ja in die gesamte Philosophie, einführen sollten. Werenberg bekannte selbst, es sei sein Lebensziel gewesen, die goldene Straße des Aristoteles so mit dem von Melanchthon eingeschlagenen Pfade zu verbinden, daß aus beiden ein einheitlicher Weg geschaffen würde[1]).

„Aristoteleshäuser" nannte man die Gelehrtenschulen. Denn auch auf den protestantischen Schulen stand Aristoteles im Mittelpunkte des abschließenden Unterrichts, und zwar wiederum zunächst durch Lehrbücher, die Melanchthon geschrieben und die dann von gelehrigen Schülern nachgeahmt wurden. Was konnte man der Jugend Besseres bieten als diese Bücher, deren Inhalt nach Luthers Zeugnis, und nach des Magisters Worten, certa, firma et valida war, ut nulla ratione, nullo pacto denique convelli possit unquam[2]). Und wie die jungen lutherischen Gemeinden selbst eifersüchtig darüber wachten, daß den Kindern der echte, unverfälschte Philippus geboten werde, dafür mag ein Beispiel genügen. Wohl auf Empfehlung Bugenhagens hatte der Magister Kornelius Prusinus in Stolp eine Partikularschule mit fünf Klassen zu leiten und Philippi Dialektik und Rhetorik zu lehren. Da er jedoch bald herausfand, daß sie für die Kinder zu schwer waren, so verfaßte er kurze Quaestiones, um sich dem Fassungsvermögen der Kinder anzupassen. Sofort liefen Beschwerden beim Herzog Barnim ein von den Kirchenverwaltern und Diakonen, Prusinus lehre nicht nach dem Original und verachte die Bücher „berühmter und in den hohen Schulen

---

[1]) Dissertationes gymnasticae in dialecticam Ph. Mel. quae non solum in illam sed et in universam Aristotelis Logicam uberrimorum commentariorum vice esse possunt et quaecumque in tota philosophia traduntur, eorum synopsin exhibent. S. das Vorwort der Sammelausgabe Hamburg 1618. Und in den Exercitat. apodict., Hamburg 1621, heißt es am Schluß der 2., der Leser solle erkennen: hic Philippi est discipulus et priscae veritatis studiosus.

[2]) So auf dem Schlußblatt der von Martin Mylius aus Görlitz verfaßten Chronologia Scriptorum Philippi Melanchthonis, Gorlicii 1582.

bewährter Meister". Die Verteidigungsschrift, in welcher Prusinus sich auf Melanchthons oft in seinen Vorlesungen geäußerten Rat berief, „daß die Lehrer sich nach dem Vermögen und Gelegenheit der Knaben schicken sollen und finden lassen", scheint aber Erfolg gehabt zu haben. Es war wohl dem Herzog, der selbst in Wittenberg studiert hatte, begreiflich zu machen, daß Melanchthon seine „Praecepta nicht den unverständigen und gar ungeübten Kindern fürgeschrieben, sondern denen, so die Sachen etlichermaßen verstehen [1]".

Zahlreich sind die Lehrbücher ex Philippo Melanchthone et Aristotele oder nur ex Aristotele. Major, Sarcer, Camerarius waren voraufgegangen, und immer mehr schwollen die Schulbücher an, bis sie in Johannes Renius Logica Peripatetica, den für ein Schulbuch schon nicht mehr erträglichen Umfang von 802 Seiten erreichten [2]. Nach Abwägen anderer Ansichten, besonders ramistischer, muß auch der Rektor des Gymnasiums zu Eisleben schließlich bezeugen: Vere autem iudicare si volumus, omnino palmam in scholis bene constitutis merito obtinent Philippus et Aristoteles, — hi igitur ambo coniuncti amice conspirant in commodum atque utilitatem literatae iuventutis. Und auf den Gelehrtenschulen hielt sich Aristoteles am längsten. Als Joachim Lange 1702 freudig feststellte, daß auf den deutschen Universitäten seit etwa 20 Jahren eine freiere Lehrart durchgedrungen sei, da muß er es zugleich tief beklagen, daß auf den Gymnasien und den übrigen Schulen in den Lehrbüchern der Logik, Metaphysik und Ethik Aristoteles noch immer blühe und zugelassen sei [3].

---

[1]) Vgl. M. Wehrmann, Die ältesten pommerschen Lehrbücher. Zeitschrift f. Gesch. der Erz. u. des Unterrichts, N. F., 5. Jahrgang, Heft 3, 1915, S. 163 ff.

[2]) Leipzig 1620, 2. A. 1626, 8°.

[3]) Medicina mentis, S. 241.

Die Verehrung Melanchthons, viel genannt und viel bewiesen, überrascht dennoch den Erforscher der Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts von neuem. Sein Schüler Nic. Hemming feiert ihn im Enchiridion 1557 als clarissimus vir, praeceptor optime non solum de me, sed de tota ecclesia christiana meritus, als vir *θεοσεβεστατος και φιλαληθεστατος*. Beurhusen in P. Rami dialecticae libri duo, S. 5, als ingenii ac doctrinae per Germaniam princeps. Viel später bezeugt der reformierte Rud. Goclenius in seiner Ausgabe der Bücher de sensu et sensilibus, Praef., M. habe die Lateinschulen gesäubert und die artes gelehrt inimitabili cum dexteritate et dulcedine. Wie auf Elisa, so habe auch auf ihm doppelter Geist geruht, und über die Gegner würden wohl auch

Dem allein, der eine genaue Vorstellung von dem ungeheuren Einflusse und der Verehrung hat, die das 16. und 17. Jahrhundert Melanchthon entgegengebracht haben, wird es verständlich, wie sich der Aristotelismus auf den protestantischen Schulen zu einer ehernen Macht auswachsen konnte. Dabei ist die Vorherrschaft des kleinen Magisters nicht unangetastet geblieben, aber sie rang sich stets zum

---

dereinst die Bären herfallen. Unter den Reformierten ist der Scharfsinnigsten einer, B. Keckermann, ein unbedingter Verehrer Mel.s, den er in den Praec. philos, S. 168 f., feiert: ille Europae Phoenix et magnum omnis doctrinae in Germaniae lumen. Monavius (s. Brucker, IV, 1, S. 246, Anm. f.) nennt ihn Attica apicula vel potius Musarum luscinia. Verwiesen sei ferner auf Jac. Martinis Vernunftspiegel, S. 791 ff., eine Schrift, die insgesamt Philosophie im Geiste Mel.s lehrt, unter steter Berufung auf ihn.

Bis ans Ende des 17. und in den Anfang des 18. Jahrhunderts hinein sehen wir seine philosophischen Lehrbücher, besonders die Deklamationen, vielerorts als selbstverständlich in den Händen jedes Studenten und Professoren (s. auch Troeltsch, Vernunft und Offenbarung usw., S. 88 f.). Mylius' Chronologia scriptorum Phil. Melanchthonis, 1582, wird durch das Vorwort mit rühmenden Zeugnissen über Mel. und Bekenntnissen zu ihm ein Loblied des Praeceptors Germaniae. Ein noch stärkeres Zeugnis für die Abhängigkeit der Epigonen von Mel. stellt Gregor Richters Sammlung dar: Criseis Melanchthonianae de eligendis optimis quibusque in omni disciplinarum genere auctoribus tam docentibus quam discentibus bonas artes atque adeo omnibus in bonorum auctorum lectione versantibus perutiles et necessariae, Islebiae, 1597; auf 816 Seiten 8° werden in alphabetischer Reihenfolge, von Abbas Urspergensis bis zu Xenophon, die Urteile Mel.s und seiner unmittelbaren Schüler zusammengestellt, und damit doch, im Sinne der Sammlung, als Normen für die Beurteilung. Aus solcher hohen geschichtlichen Würdigung heraus wird auch eine zunächst befremdliche Stelle wie diese, die sich in den 1727 anonym erschienenen „Vindiciae Grotianae" S. 619 findet, erklärt. Der Verfasser zählt Reformatoren der Philosophie vor Grotius auf und dabei erhält Mel. folgende Stellung: Ante Grotii tempora Philippus Melanchthon, communis ille Germaniae Doctor, et Franciscus Baconus Verulamius, eques Britannus, viam reformandae philosophiae, in ethicis suis, feliciter ostenderunt!

Wodurch er seinem und dem nachfolgenden Jahrhundert das köstlichste Vermächtnis gegeben hatte, nämlich durch die glückliche Vereinigung von Philosophie und Theologie, formaler und praktischer Philosophie, das hat am schönsten ein strammer Lutheraner zu Ende des 16. Jahrhunderts, der Württemberger Polykarp Lyser (1552—1610) in der Vorrede zu den Loci des Martin Chemnitz 6, 2 zusammengefaßt: Ut fere fuit optimus methodi artifex atque cum pietate multiplicem rerum experientiam coniunxit, ita omne suum studium huc contulit, ut praecisis inutilibus, otiosis et curiosis quaestionibus doctrinam de necessariis Articulis methodica ratione in certos Locos distribueret illosque explicaret stilo hominis, h. e. verbis usitatis, perspicue et maxime propriis.

Siege durch. Der erste Kampf, den der neue Aristotelismus in den protestantischen Landen zu bestehen hatte, ging von dem Franzosen Petrus Ramus (1515—1572) aus.

3. Auseinandersetzung mit dem Ramismus; Sieg des Melanchthonianismus

Die erste Handlung, durch welche Ramus[1]) in der gelehrten Welt Aufsehen erregte — er verteidigte zur Erlangung der Magisterwürde einen ganzen Tag hindurch die These: „Alles, was Aristoteles ge-

[1]) 1. P. Rami, Scholarum dialecticarum seu animadversionum in organum Aristotelis libri XX. Recens emendati per Joan. Piscatorem Argentinensem. Francf. 1581.

2. P. Rami, Dialectica cum utilissimis observationibus ex Ramo ipso et Philippo Melanchthone desumtis, a Joanne Rigero, Northusano. Francf. 1588.

3. Rameae dialecticae libri duo propositi noviter et expositi a Joanne Bisterfeldio. Sigen 1597.

4. Rameae rhetoricae libri duo ab Audomaro Talaeo Rami praelectionibus primum observati, nunc vero ex legum imperio reformati a Joanne Bisterfeldio. Sigen 1597.

5. Rudimenta dialecticae P. Rami, breviter collecta et exemplis selectis, sacris potissimum, illustrata per Hieron. Treutlerum Silesium. In usum Scholae Herbornensis. Edit. sec. corr. Herborn, 1599, [1] 1589.

6. Rudimenta rhetoricae de tropis et figuris, ex libro primo rhetoricae Talaei excerpta. In usum scholae Herbornensis. Adiecta sunt exempla troporum e sacris literis collecta per Joan. Piscatorem. [2] 1599.

7. P. Rami dialecticae lib. duo, ex variis ipsius disputationibus et multis Audomari Talaei commentariis denuo breviter explicati a Guilielmo Rodingo Hasso. Francf. 1577.

8. Audomari Talaei rhetorica e P. Rami praelectionibus observata. Francf. 1577. Francf. 1582.

9. Theodor Vietor, Examen rhetoricum, in quo praecepta rhetoricae ex Aristotele, Cicerone, Fabio, Phil. Melanchthone, P. Ramo, Talaeo, Claud. Minoe, Piscatore, Scribonio, Bilstenio etc. succinctus quaestionibus et responsionibus perspicue explicantur et continue fere conferuntur, duobus libris conscriptum. Hanoviae 1597.

10. P. Rami dialecticae libri duo et his e regione comparati Phil. Melanchthonis dialecticae libri quattuor cum explicationum et collationum notis . . . auctore Frid. Beurhusio. Francf. 1588.

11. Animadversiones Joann. Piscatoris Arg. in Dialecticam P. Rami. [1] 1588; [2] 1582 Francft.

12. Scholarum Metaphysicarum etc. emend. Jo. Piscatore. Francf. 1583.

Ausführliche Darstellung der Geschichte und Lehre des Ramus bei J. G. Buhle, Geschichte der neueren Philosophie, II, 2, S. 670 ff. Von älterer Literatur nenne ich Walch, Hist. Log. in den Parerga acad., 1721, S. 609 ff., von neuerer den Vortrag von Prantl.

lehrt hat, ist nicht wahr!" — verrät einen Grundzug des Charakters dieses Franzosen: Lust und Liebe zur Wortklauberei verbunden mit der gallischen Gabe, schön zu reden. Nichts kann darum den Gegensatz zu Melanchthon schärfer hervorkehren als ein Vergleich ihrer Lehren von der Rhetorik. Melanchthon teilte sie, Aristoteles, Cicero und Quintilian folgend, in die fünf Teile: inventio, dispositio, elocutio, memoria und pronuntiatio. Ramus will darüber hinaus die trefflichsten Beispiele aus den Dichtern heranziehen und dann: quae sit in tropis gratia, quae deliciae sint in figuris verborum, qui in figuris sententiarum nervi ac thori, quae vis in voce, quae suadae medulla sit in gestu totaque actione[1]). Von den bisherigen Teilen der Rhetorik bleiben nur zwei übrig, die elocutio und die actio, die Melanchthonsche pronuntiatio. Und unter der elocutio erscheint die Menge der Figuren: Tropen, Metonymien, die Ironie, Metaphora, Synekdoche, der Rhythmus, das Metrum, die Anaphora, die Anadiplosis, Epistrophe, Paronomasia, Exclamatio, Addubitatio, Concessio etc. etc.; unter der actio, quae aptam ornatamque elocutionis enuntiationem tradit, die Fülle der Anweisungen, rednerische Wirkung zu erzielen, wie sie des Romanen Sehnsucht noch heute bildet: vocis remissio, intensio, modulatio et haesitatio, gestus universi corporis, capitis, frontis, oculorum, manuum, digitorum, bracchiorum, femoris, pedis. Alles wird mit einer Ausführlichkeit, die Willichs Schriftchen weit überbietet, mit Melanchthons Viertelseite überhaupt nicht einen Vergleich zuzulassen scheint, bis ins einzelnste dargelegt: beim Vertrauen ist der Blick geradeaus zu richten, bei Verachten zur Seite zu blicken, bei Bescheidenheit zu Boden, nach oben beim Sich-Erinnern; die Hand- und Fingermimik wird eingeschärft: bei heftiger Rede und in der Entrüstung empfiehlt es sich, mit der rechten Hand auf den Schenkel zu schlagen; im Zorn, bei Anfang und Ende von Streitigkeiten ist es günstig, mit den Fußsohlen ein Geräusch zu machen und so die Rede zu schmücken. Melanchthon hat darauf verzichtet, den jungen Deutschen zum Redner nach dem Geschmack des Marktes von Athen und Rom auszubilden, und die Rhetorik ward dem stilleren Wissenschaftler von Wittenberg zu einem Mittel, antike wie neuere Schriftsteller mit Verständnis zu lesen und dem schriftlichen Gedankenaustausch Schmuck und Kraft zu verleihen. Wo aber die Redekunst praktisch geübt werden sollte, wie in der Predigt, da lag dem Deutschen daran, Überzeugung und

---

[1]) S. Vorwort zur Rhetorik.

klares Verständnis beim Hörer zu wecken, ohne die Mittel überredender Kunst, wie sie die Mimik und das schöne Wort anbieten, die freilich der urteilsschwachen Menge gegenüber zu jeder Zeit mit Erfolg tätig sind.

Die Neigung zum Formalen, zugleich die eigentliche Stärke und das Verdienst des Mannes, zeigen Ramus' Schriften zur Logik. In richtiger Selbsterkenntnis wünschte er auf seinem Grabmal eine Säule mit Abzeichen der logischen Wissenschaft, weil er um sie sich am meisten gemüht habe[1]. Zweierlei tadelt er vor allem an der aristotelischen Dialektik oder Logik: es fehle ihr die inventio und sie sei zu wenig klar. Die vierfache Fragestellung der Anal. poster.: an est, quid est, quia est, quamobrem est, reiche nicht aus[2]. Es müsse doch gefragt werden: welchen Zweck haben sie? welchen Nutzen? Wann und wo sind sie anzuwenden? Im ganzen Aristoteles aber finde sich keine Lehre von der Invention, und doch sei die Logik ein Hilfsmittel. Keine ars aber werde um ihrer selbst willen und an sich selbst geübt. Die Grammatik dient, Dichter und Redner zu erklären, zum richtigen Schreiben und Reden anzuleiten, die Geometrie soll nicht sich oder ihre eigenen Vorschriften messen, sondern das Lange, Breite und Hohe. Die Einschränkung auf jene vier Fragen erwecke den Schein, als ob die Dialektik von Aristoteles erfunden sei, um sich selbst zu verherrlichen und dabei nur über vier Teilchen ihres einen Teiles zu reden. Das alles ist Ramus ineptum, insulsum, falsum und hat die Unklarheit in manchen Ausführungen des Stagiriten in erster Linie verschuldet, ganz besonders die Unklarheiten der Syllogistik und der Induktion. Daher stamme der vielfach gegen Aristoteles erhobene Vorwurf der Dunkelheit. Ramus lehnt ihn mit Einschränkung ab: Certe Aristotelem obscurum esse non nego; de industria obscurum esse pernego[3]. Die Dunkelheit rührt von der abstrakten Allgemeinheit her, der sich Aristoteles bedient, und hier soll darum die Arbeit des neueren Logikers einsetzen. Er muß seine Kunst der Auslegung im vollen Umfange spielen lassen, um die Dunkelheit zu erhellen: Denn dunkel ist Aristoteles nur, wenn man töricht genug ist, es zu glauben. So ist ihm denn die Logik ars bene disserendi, als solche scientia universalis, und der nun ein echter Logikus, qui logicam artem in ex-

---

[1]) Dialectica, Praef. ad lect., Ausgabe von Bisterfeld, S. 6f., Ausgabe Taläus, S. 9.

[2]) Animadversiones in org. Arist., Lib. XI, c. X.

[3]) a. a. O., Lib. II, c. X, auch zum Folg.

plicandis et retexendis poetarum, oratorum, philosophorum argumento, enuntiato, syllogismo, methodo adhibuit; qui logicas eorum virtutes multa et assidua meditatione, scriptione, dictione observavit, excoluit; qui seipsum omnibus laborum et studiorum generibus diu multumque in his exercuit.

Ist Aristoteles von der ihm eigentümlichen Dunkelheit zu befreien, dann erst recht von der noch größeren und unsinnigeren, in die ihn seine Ausleger, besonders die Scholastiker, gehüllt haben. Völlig unaristotelisch haben sie die Freiheit, das Wahre zu suchen und zu schützen, verworfen, und statt den Geist durch Übungen und vielseitige Anwendung des Gelernten frisch, frei und beweglich zu halten, haben sie alles in nichtige und unwissenschaftliche altercationes über geglaubte, nicht vorhandene, durch keinen usus erprobte Lehren übergeführt[1]). Keine Schrift zum Organon, in welcher Sprache auch immer, hat Ramus, wie er selbst bezeugt, einen Weg finden lassen, der zur nützlichen Anwendung der logischen Lehren hinleite, erst Rudolf Agricola hat ihm — wie Melanchthon — die Augen geöffnet. Da dieser jedoch nur einen Teil erklärt habe, so sei Ramus die Aufgabe verblieben, die logischen Übungen Agricolas innerhalb der gesamten Wissenschaft nachzuahmen[2]). Und in diesem Sinne hat er nun alle Wissenschaften durchmustert und umzugestalten gesucht[3]).

Logik und Dialektik sind Ramus zwei Bezeichnungen für dieselbe Sache, ja auch die Metaphysik unterscheidet sich nach seiner Meinung nur in lächerlich geringem Maße von der Dialektik[4]). Damit ist zugleich festgestellt, daß Ramus kein Philosoph im eigentlichen Sinne gewesen ist, daß er zudem eine Melanchthon verwandte Richtung vertrat. Beide hatten keinen Sinn für die wissenschaftliche Metaphysik, geringen für die ernsten erkenntnistheoretischen Fragen, denen gegenüber sich immer erst der philosophische

---

[1]) Lib. I, c. 8.

[2]) Lib. IV, c. 13.

[3]) Was ihm dabei als die stärksten Fehler des Arist. erschien, ist kurz zusammengefaßt a. a. O., Lib. II, c. X: vitiis ingentibus philosophos antiquos superavit in physica privationis et primae materiae commento, mortalitate animarum inducta; in ethica, sublato beatae vitae actionibus divino principio; in theologica derisis divinae providentiae consiliis (vgl. Lib. V, c. 6), et modo in logica fanatico illo syllogisticae de propria affectione demonstrationis deliramento.

[4]) a. a. O., Lib. II, c. 2, IX, c. 8. Schol. Metaphys. etc. (Ausgabe von Piscator, 1583), S. 10f. S. u.

Sinn enthüllt. Das Verdienst des Ramus liegt darin, daß er vom guten humanistischen Geiste erfüllt den Kampf gegen die trockene Schullogik und ihre entartete Syllogistik aufnahm, daß er die logische Wissenschaft inhaltlich klarer und einfacher gestalten half, sie zugleich stilistisch reicher belebte und dadurch faßlicher und anziehender machte. Seine mitreißende Darstellungsweise und die anmutige Sprache seines Latein, nicht zum wenigsten aber auch die stets fesselnde Form des widerspruchsvollen und schön verkleideten Einspruchs gegen Bestehendes, verschaffte seinen Schriften große Verbreitung, und ihr Inhalt forderte zur Stellungnahme heraus und zwang zu weiterem Nachdenken.

In Deutschland gewannen Ramus' Lehren erst an Boden, als er im Jahre 1568 das Land durchreiste, Zürich, Basel und Heidelberg besuchte. Die Melanchthonianer verhielten sich fast überall ablehnend, und doch war es kein Kampf zweier sich ausschließender Systeme; denn daß auch Ramus Aristoteliker ist, trotz des im Vordergrunde stehenden Kampfes gegen Aristoteles, lehrt jede seiner Schriften. Neben Angriffen und Ausfällen gegen Person und Lehre fehlen keineswegs Anerkennung und Lob, ja Verteidigung des Stagiriten. Er kämpfte wie Melanchthon für den echten, gereinigten und richtig ausgelegten Aristoteles gegen den scholastischen und ward von Beurhusen gewiß mit Recht als etiam vere Aristotelicus bezeichnet, qui maxime ex Aristotele deducens, omnia praecepta cum Aristotele legibus congruentia retineat[1]). Es ist darum eine Auseinandersetzung zwischen deutschem und gallischem Geist, zwischen völkischen Weltanschauungen gewesen, und eigentümlich wirkt es, zu sehen, wie die westlichen Gebiete Deutschlands die größte Zahl von Anhängern des Ramus aufzuweisen haben. Straßburg, Heidelberg, Marburg, Herborn, Siegen, Corvey, Düsseldorf, Göttingen, Erfurt, Nordhausen, Hannover, Stade, Hamburg, Lübeck haben u. a. ramistische oder dem Ramismus nicht abgeneigte Lehrer, und zwar besonders an den gelehrten Schulen, gehabt.

Der Wert der ramistischen Methode, deren Vorzüge in der größeren Anschaulichkeit, im Reichtum an Beispielen aus Dichtern und Rednern sowie in der für Schüler faßlicheren Gliederung der logischen Lehren bestand, mußte sich einem Schulmanne alsbald herausstellen. Zum Überfluß besitzen wir das Zeugnis Johannes Piscators, der uns berichtet, wie er Ramus erst schätzen lernte, als

---

[1]) Nach der Ausgabe der Dialektik von 1588, S. 13.

er genötigt ward, Ciceros Reden und die Officien zu erklären[1]). Er, der selber als Schüler und Student stramme Aristoteliker zu Lehrern hatte, erzählt, daß es vor allem Melanchthons Lehre von den Loci argumentorum war, die ihm nicht genügte[2]). Andere folgten Ramus, indem sie Abschnitte der Rhetorik in die Logik aufnahmen. So geht Beurhusen[3]) in seiner Ausgabe der Dialektik rein mechanisch vor, setzt links den ganzen Text des Ramus, rechts den Melanchthons, so daß die letzten rechten Seiten, da, wo links von den Weisen der Ausschmückung der Methode die Rede ist, leer bleiben. Hieronymus Treutlers Rudimenta dialectices und Johannes Piscators Rudimenta rhetoricae sind nur kurze, 45 Seiten umfassende Auszüge zum Schulgebrauch, bequem durchschossene Ausgaben. Gründlicher setzt sich mit Philippus und Ramus Johannes Riger auseinander; er liefert einen genauen Vergleich der beiden Systeme. Abgewogen nach facilitas und certitudo übertrifft Ramus Melanchthon si non multis parasangis, haud tamen parum. Aber Riger führt sein Buch so durch, daß er überall Ramus den Philippus ergänzen und erläutern läßt. Der Hauptunterschied zwischen beiden ist ihm zunächst ein methodischer: Melanchthon beginnt nicht mit der Inventio, obwohl es die von der Natur vorgeschriebene Ordnung verlangt, nach der das Einfachere und Bekanntere voraufgehen sollte. In der Urteilslehre stimmen sie überein; die Lehre von der Definition ist von Ramus besser angeordnet, denn die Definition kann leichter verstanden werden, wenn die wissenschaftlichen Argumente vorher entwickelt sind, also die Lehre von der Distribution und den Ursachen. Die erstere lehrt nämlich, was locus und genus, die zweite, was forma sei, eine vollständige Definition erfolgt aber ex genere et forma. Melanchthon überwiegt dann in der Lehre vom Kontingenten, die ganz aufgenommen wird, während er im zweiten Teile der ramistischen Dialektik, überall da, wo die rhetorischen Abschnitte sich einstellen, vor dem Franzosen zurücktritt[4]). — Theodor Vietors Examen rhetoricum folgt ganz Ramus und ist ausgezogen nach Frage und Antwort zwischen Lehrer

---

[1]) Animadversiones Io. Piscatoris Arg. in Dialect. P. Rami, 1588, Ep. dedic.

[2]) a. a. O., S. 6.

[3]) a. a. O.

[4]) S. Ram.-Lit, a. a. O., Lit. Ep. dedic., ferner S. 9, 78, 94, 99 ff., im II. Teile c. 16—18.

und Schüler, nur daß er an Stelle des Wortes actio das Melanchthonsche pronuntiatio setzt, ebenso wie Audomar Taläus[1]).

Der Einzelforschung zur Schulgeschichte dieses Jahrhunderts muß es überlassen bleiben, der Frage nachzugehen, in welchem Gewande sich der Aristotelismus in den Lehrbüchern der Philosophie auf den Gelehrtenschulen des protestantischen Deutschlands gehalten hat. Wahrscheinlich ist vielerorts eine Versöhnung auf dem Boden des sogenannten Philippo-Ramismus erfolgt, ähnlich wie in Braunschweig, Hannover und Hamburg. Hier galten Jakob Reneccerus, erster Rektor des akademischen Gymnasiums, und Severin Sluter als Ramisten, und ward später Jungs Vorbild maßgebend[2]). Der aristotelischen Philosophie gebührt die Palme, weil sie der Wahrheit näherkommt als die ramistische. Allein aus der Erkenntnis, daß keine Philosophie in allen Dingen die Wahrheit gefunden hat, mit Rücksicht ferner auf den Nutzen für wissenschaftliche Erörterungen, in denen der junge Gelehrte ramistischen Termini begegnen könnte, und vor allem wegen der echt philosophischen Freiheit, sich auf keine Sekte festzulegen, sondern alles zu prüfen, um es der Anwendung und der Wahrheit zuzuführen, soll auch der Ramismus Berücksichtigung finden: der Gärtner rede ja auch oft ganz vernünftig! „Etsi igitur Peripateticos longe rectius philosophatos Ramaeis statuebant, propterea tamen non confestim omnia damnanda videbantur, quaecumque in Ramo et Ramaeis occurrent."

In Braunschweig lehrte der tüchtige Ramist Hermann Nicephorus. Die Lehrpläne des Martineums von 1596 und 1603 zeigen hier z. B. in der ersten Klasse Rhetorica Talaei, Dialectica

[1]) Weitere Literatur zum Philippo-Ramismus: Bilstenius, Syntagma Philippo-Rameum liberalium artium; Heizo Buscher, Harmonium logicae Philippo-Rameae, Lemgow, 1595; Otto Casmannus, P. Rami dialecticae et Melanchthonianae collatio, Hanau 1594; Paul Frisius, Comparationes dialectices, 1590, von dem gesagt ward: eundem non *Φιλιππιζειν*, sed *῾Ραμιζειν*, s. Reimmann, II, 1725, S. 483; Libavius, Collatio dialectices Melanchthonis et Rami; vgl. Wolfgang Corvinus, Oratio de dissonantia harmoniae Philippo-Rameae in logicis, Leipzig 1607. Einen heftigen Angriff gegen die Philippo-Ramisten und die Ergebnisse ihrer süßlichen Harmonisierung richtete auch Jac. Martini in seiner Oratio de utilitate et necessitate logices, Wittenberg 1606, S. 30f.: sie erreichten, ut ne pilum quidem boni dialectici retineat. Sicque bene tonsus et depilatus Philippus cogitur nolens volens in Rameorum ire sententiam„ ne forsan deterius quid illi accidat.

[2]) Vgl. Seb. Edzard, Statutum Gymnasii Hamb. de Philosophia Ramaea, u.: De libertate philosophandi legibus Gymn. Hamb. sancita.

Rami et Lossii per collationem, am Katharineum und Aegidianum neben Philippus Talaeus. Dagegen weisen die Gesetze und der Lehrplan von Wolfenbüttel aus dem Jahre 1605 nur Melanchthons Dialektik und Rhetorik auf. Aber noch 1621 heißt es in der „Verordnung des Konsistoriums über Unterricht und Disziplin auf den Lateinschulen": „In logicis und rhetoricis sollen sowoll die praecepta alss auch der usus praeceptorum tam Aristotelicorum quam Ramaeorum coniungiret und mit vleiss dociret und gewiesen werden[1])".

Vortrefflich sind wir auch über die Verhältnisse in Hannover unterrichtet[2]). Georg Büsing ward 1577 aus Braunschweig als Rektor an die Lateinschule berufen, auf Martin Chemnitz' Empfehlung, und führte hier, wohl in Übereinstimmung mit dem Rate, die rameische Lehrweise ein. Nach vorübergehender Schwächung blühte der Ramismus seit 1585 unter dem Rektor Heinrich Möller wieder auf, besonders dann unter Heizo und Statius Buscher. Die Studien hoben sich und machten die hannoversche Schule weithin berühmt. Dabei wurde Melanchthon auch hier keineswegs ganz verworfen, vielmehr neben dem kalvinistischen Franzosen gepriesen, mit dem er nach Heizo Buschers Darlegungen in allen wichtigeren Fragen über die Materie und Form der Dialektik übereinstimme. Ramus wurde der studierenden Jugend als zuverlässigster Führer, Melanchthon als treuester Begleiter empfohlen, im Vortrag der Dialektik die glückliche, durchsichtige Klarheit Melanchthons mit der bewundernswerten Kürze des Ramus vereinigt[3]). Obwohl dann noch 1615 Statius Buscher vom Rat verpflichtet worden war, der Jugend die rameische Philosophie „kurtz und einfältig sine ambagibus peripateticis" vorzutragen, bewirkten die immer heftiger einsetzenden Angriffe der Melanchthonianer bereits 1626 die Wahl eines Anhängers der melanchthon-aristotelischen Richtung. Amtlich verschwindet der Ramismus mit diesem Jahre aus der Lateinschule, und nach mehrjährigem Hinwelken 1633 auch tatsächlich; an Stelle des Lehrbuchs des Talaeus wird das des Helmstädters Conrad Horn eingeführt[4]). Es sind dies die Jahrzehnte, in denen der Rückgang

---

[1]) Braunschweigische Schulordnungen, Mon. Germ. Paed., I, S. 127, 149, 152, 154, 161, 164, 174, 177, VIII, S. 116 f.

[2]) Franz Bertram, Geschichte des Ratsgymnasiums (vormals Lyceum) zu Hannover, 1916, Bd. 10 der „Veröffentlichungen zur niedersächsischen Geschichte", S. 31 ff.

[3]) S. 35 f.; vgl. 62.

[4]) S. 67—72.

der ramistischen Studien in Deutschland allgemein ward; 1624 klagte auch Hermann Nicephorus über ihren Verfall auf den westfälischen Schulen[1]). Die Güstrower Schulordnung verbot schon 1602 ausdrücklich, Ramus neben Philippus zu lesen, und hat es 1662 nochmals eingeschärft[2]).

Von den Universitäten blieben wenige ganz vom Ramismus verschont. In Marburg nahm Goclenius gewisse Lehrstücke auf und genoß wie alle „Synkretisten" bei keiner Partei rechtes Ansehen. Selbst der „protestantische Suarez" Christian Scheibler war als Logiker Ramist. In Helmstädt kam Caspar Pfaffrad, der mit Anlaß zum Hoffmannschen Streite wurde[3]), neben Caselius und Cornelius Martini nicht auf, und nach deren Ableben waren Horn, Froeling, Rixner, Conring, Rachelius, Viotti, auch vom Felde während seiner Lehrtätigkeit dort, sämtlich treue Peripatetiker. In Rostock drang der Ramist, ein Schotte namens Thomas Rhaedus, ebenso wenig durch, obwohl Chyträus versöhnlich dachte und mit den Ramisten Heinrich Betulius und Friedrich Beurhusen in Westfalen freundschaftlichen Verkehr pflegte[4]), deswegen selbst 1598 vom Leipziger Matthias Dresser verdächtigt ward, sich jedoch unschwer verteidigen konnte.

Leipzig beseitigte schließlich feierlichst den Ramisten Johannes Cramer[5]), während Jena sich fast ganz rein gehalten hat. Nur in Thomas Sagittarius (1577—1621) sah es einen von Ramus mindestens beeinflußten Professor der Logik und Metaphysik, der jedoch durch eine noch stärkere Aufnahme des Eklektizismus eines Scaliger sich einen gewissen Ausgleich schuf[6]). Selbst Wittenberg hat mit der „ramäischen Schlange" zu kämpfen gehabt. Schon die Erhebungen, die Kurfürst Christian zu Beginn seiner Regierung anstellen ließ, ergaben, daß die neun Adjunkten der artistischen Fakultät dem Ramismus huldigten. Da die Statuten der Universität und die Lehrmethode auf die Schriften Philippus' und Aristoteles' verpflichteten, so verbot die Universitätsordnung Christians I. die Ramisterei

[1]) Im Vorwort seiner Schrift: Libri tres de analysi logica pro Ramo adv. Corn. Martini.

[2]) Aus dem Unterrichtswesen der Großherzogtümer Mecklenburg-Schwerin und Strelitz, Mon. Germ. Paed, Bd. XXXVIII, S. 444.

[3]) S. u.

[4]) Schütz, Vita Dav. Chytraei, a. a. O., S. 20 ff.

[5]) S. oben S. 119 f.

[6]) Templum rationis ac veritatis sive exercitationes dialecticae theoreticae, Erft. 1626. Sag. starb als Rektor des Gymnasiums zu Breslau.

für die öffentlichen Vorlesungen, war aber so vorsichtig, zu gestatten, „weil durch dergleichen Exercitia die ingenia der studierenden Jugend geübt, excoliert und getrieben werden", daß in Disputationen die Opponenten Argumente aus den Schriften des Ramus beibringen dürften. Im Anschluß an die Ordnung von 1588 ist wieder die Rede von der Ramisterei. Dabei bemerkt die neue Ordnung, daß die Studenten die ramistischen Lehren meistens schon von den Schulen mitbrächten, daß sie darum schwer auszurotten seien; sie soll jedoch weder publice noch privatim zugelassen sein[1]). Aber in Wittenberg entstand auch in Jacob Martini ein mannhafter und wortreicher Vorkämpfer des Schularistotelismus. Und von ihm und seinem Helmstädter Namensvetter rühmten spätere Geschlechter, daß nach Gott den beiden Martinis die siegreiche Abwehr des Ramismus und die Wiederherstellung des reinen aristotelischen Studiums zu danken sei[2]).

Mit Hilfe fürstlicher Erlasse schlug man demnach in protestantischen Landen philosophische Lehren zurück; es war auch in diesem Punkte ein heiliges Stück des ersten Luthertums verloren gegangen: die Freiheit der Forschung, das Ringen um die Wahrheit im freien Spiel der Kräfte. Wichtiger als diese Freiheit der Gesinnung gilt die juristisch genaue Erfüllung der beschworenen Statuten der Hochschule. So war die Sorbonne[3]) zuerst (1543) gegen Ramus vorgegangen.

1591 folgte Leipzig[4]), 1597 Helmstädt[5]), 1603 Wittenberg:

---

[1]) Nach Walter Friedensburg, Gesch. der Univ. Wittenberg, 1917, S. 344f., 352.

[2]) Dan. Stahl, Institut. Log. Hildesheim, 1655, Dedic.: Maxima eius rei gratia, post deum, dominis Martiniis duumviris excell., alteri illustris Juliae, inclytae Wittebergae alteri, professoribus debetur, qui exciso inutili Rami ramo Aristotelicam methodum quasi postliminio, non minus in regias quam triviales scholas denuo introduxerunt, quibus freta studiosa iuventus in vera veritatis et investigandae et defensandae sacratiora penetralia deduci tuto possit.

[3]) Launoy, De varia Arist. fortuna, c. 13. 1543 hatte Franz I. „audit Ramus" befohlen: „de ne plus lire lesdits Livres, ne les faire écrire ou copier, publier ne semer en aucune manière, ne lire en Dialectique ne Philosophie, en quelque manière que ce soit, sans nostre expresse permission: Aussi de ne plus user de telles medisances et invectives contre Aristote, ne autres anciens Autheurs, receus et approuvez, ne contre nostredite fille l'Université et supposts d'icelle sous les peines que dessus."

[4]) S. oben S. 119.

[5]) S. oben S. 123.

„Von unlangen Jahren her ist in dieser Facultät eine besondere Sekte entstanden, die man die Ramisterey nennet, und darmit umbgehet, daß sie den Aristotelischen Methodum docendi bey Gemach aufheben und eine neue Art zu lehren einsetzen wollen etc. Demnach so wollen wir hiermit befehlende, daß die Ramisterey von unsern Professoribus in publicis lectionibus gäntzlichen vermieden und unterlassen werde, mit Verwarnung, wer darwider handeln würde, daß wir denselben in gebührende Straff nehmen lassen wollen [1])".

War dieser erbitterte Kampf gegen Ramus berechtigt? Unleugbar wurden einmal Vorteile der Lehrweise aufgegeben, denen sich im Grunde die Universitäten nicht ganz verschließen konnten, weil eben auch ihr Lehramt pädagogische Anforderungen stellt. Deswegen darf gewiß jenes Bekenntnis eines so gut aristotelischen Lehrers wie Jakob Martini auf viele ausgedehnt werden: mit Rücksicht auf das Fassungsvermögen der Zuhörer folge auch er bisweilen der Methode der Ramisten [2]). Sodann hatten der ramistische und der melanchthonsche Aristotelismus eine Reihe von Berührungspunkten, auf die nicht nur die Philipporamisten [3]) hinwiesen, sondern auch ein so treuer Melanchthonschüler wie Chyträus, der das Verhältnis der beiden so darstellen wollte: Ramum dico praeceptorum brevitate et exemplorum ex poetis et oratoribus sumptorum perspicuitate Philippum sequi [4]). So lag es nun doch nicht; eine unmittelbare Abhängigkeit des Ramus von Melanchthon kann nicht nachgewiesen werden. Verwandt aber sind beide, weil sie ihr philosophisches System im humanistischen Geiste entwerfen und dabei von Rudolf Agricola [5]) beeinflußt sind. Als Ramus noch zu den Füßen seiner

---

[1]) Hülsemann, Dialysis Apolog., S. 13.

[2]) Paedeia, 1631, S. 14: Quidam enim, uti Ramistae (quas et nos ob captum auditorum interdum sequimur) etc. Strenger dachte freilich Phil. Scherb, Diss. pro Philos. peripat. in „Phil. Altdorf.", S. 44.

[3]) S. oben S. 27, Anm. 1.

[4]) Schütz, a. a. O., S. 21.

[5]) Der Einfluß Agricolas ist nach Ramus' Worten durch den Straßburger Sturm nach Paris gewandert, s. Ramus, Praefat. ad Schol. Grammat. (nach Reimmann, III, S. 480 f.): Eum (Agricolam) primum omnium post beata Graeciae Italiaeque tempora eximium logicae facultatis revocavisse: Ut juventus a poetis et oratoribus disceret, non solum pure loqui et ornate dicere, sed de propositis rebus etiam acute cogitare, prudenterque iudicare. Hosque dialecticos tam insignes tamque amabiles fructus Joh. Sturmium ex Agricolae schola Lutetian. Parisiorum primum attulisse etc.

Lehrer saß, wies Melanchthon bereits auf die Notwendigkeit hin, aus Dichtern und Rednern Dialektik und Rhetorik anschaulicher zu gestalten. Georg Maior, Camerarius u. a. nahmen diese Anregung auf; Willich aber sahen wir schon 1538 eine Lehre von der Pronuntiatio, die Ramus mit Cicero actio zu nennen vorzog, veröffentlichen, die des Franzosen Rhetorik in diesem Stücke vorwegnahm[1]). Verbindungslinien zwischen den Systemen bestanden in nicht geringer Zahl.

Und dennoch ist die Auseinandersetzung mehr als ein bloßer Schulstreit gewesen. Es wehte durch Ramus' Schriften ein anderer Geist, viel Satire und Wortgepränge, häufig fehlen Sachlichkeit, Vermögen und Wille zum Verstehen, Eigenschaften, deren der Deutsche sich noch rühmen darf im Vergleich mit dem Romanen. Ernster aber war die Entwertung der Logik. Sie ward der Rhetorik angenähert, veräußerlicht, gewichtige Lehrstücke wurden ausgelassen und damit die Grundlage der Wissenschaften bedroht. Denn die Logik war damals auch das, was wir unter Logik der Wissenschaften auf erkenntnistheoretischer Grundlage verstehen. So erst fassen wir den Kern und das Recht des Kampfes, und das wies die Gegner schließlich auf den Weg sachlicher Kritik[2]).

Methodisch wird dem Ramismus vorgeworfen, daß er zwischen scientia und ars, Betrachtung und praktischer Anwendung, zwischen Notwendigkeit und Kontingentem demnach, nicht streng genug unterscheide, dazu die analytische und synthetische Methode (nach Zabarellas Begriffslehre) ineinander übergehen lasse. Die Mauern der Einzelwissenschaften würden niedergerissen: die Ethik nehme nicht wenige theologische Lehrstücke auf, so de pietate, und sogar

---

[1]) Richtig reihte darum Melanchthon Realis de Vienna ein, entgegen dem oberflächlichen Urteil eines Christ. Thomasius, s. Discusus et dubia, a. a. O., S. 34f.: Praeiverunt Ramo (cum Valla et Vive) Rud. Agricola et Melanchthon etc.

[2]) Diese Kritik setzte sehr früh ein und ist überall zerstreut. Das Wichtigste enthalten die Streitschriften Jacob Schegks; auf diesen fußt Hawenreuter in der Vorrede zu Zabarellas Op. Log. 1594, welche diesen Einwänden die größere Verbreitung verschaffte. S. ferner: Phil. Scherb, Diss. pro Philos. perip. adv. Ramistas in „Philos. Altdorfina", S. 10 ff., bes. S. 38—46; dann die schon genannte Schrift von Corvinus, s. ob. S. 133. Am ausführlichsten ist alles zusammengefaßt vom reformierten B. Keckermann, Praec. Philos., Hanau 1612, S. 161—171, der aber kein ungelehriger Gegner war, sondern in der Logik manche Anregung aufnahm und fortzubilden suchte, s. darüber Weber, Die philos. Scholastik, S. 22f., 71ff

ein Kapitel der praktischen Theologie, de cultu dei. Der Physik, welche die synthetische Methode verlangt, d. h. Ausgehen von den Prinzipien zum Gegenstand und seinen Arten, würden die Prinzipien genommen, da Zeit und Ort, diese circumstantiae naturae, selbst die Bewegung, die propria actio naturae, in die Logik übernommen würden. Schlimmer noch ist, was man alles an der Logik auszusetzen hat. Ramus sah ihre Hauptstärke in Definition und Division und begnügte sich mit diesen, weil eine richtige Definition schon den Gegenstand mitenthalte, so daß eine besondere Erklärung nicht nötig werde. Demgegenüber weisen die strengen Peripatetiker darauf hin, daß der Gegenstand nur intricate, implicite, obscure (Keckermann) in der Definition enthalten sei. Die erforderliche Klarheit, die logische Vorschriften als Grundlage und Mittel der Wissenschaften liefern müssen, erlangt erst, wer die wesentlichen, den Dingen eigentümlichen Eigenschaften erfaßt hat; denn aus diesen Eigenschaften ströme die Erkenntnis der Sache und werde der Weg gezeigt, sie richtig anzuwenden und zu nützen.

Erbittert bekämpft Cornelius Martini die ramistische Lehre von den Ursachen als absurdissima absurditas. Die Ursache sei von Ramus zu einem argumentum erniedrigt und dadurch der Vermengung der ersten und zweiten Begriffe Tür und Tor geöffnet. Martini verwirft scharf diese nominalistische Lehre, da ihm mit der Ursache die vis rei gegeben ist[1]). — Bemängelt wird ferner, daß die causa efficiens gänzlich fehle, desgleichen die Lehre von den Prädikabilien und Prädikamenten, ohne welche, nach Hawenreuter, die Logik mutila et manca sei, ferner die Lehre von der Limitation, der Demonstration und den Trugschlüssen, vor allem die aristotelische Syllogistik, die immer noch für die protestantischen Gelehrten das Rückgrat der Logik bildete.

Um die Wende des 16. Jahrhunderts offenbarte sich erst der Grundfehler des Ramismus: sein einseitig rhetorisch-logistischer Charakter. Philosophie ist und soll mehr als Logik und Erkenntnislehre sein. Es wird sich immer rächen, wenn sie darauf verzichtet, Weltanschauungslehre zu sein. Wie sich in unseren Tagen gegen die Philosophie als Erkenntnislehre, logistischer oder psychologischer Art, das Streben zur Weltanschauunng stärker und stärker erhebt, so war es auch gegen Ende des 16. Jahrhunderts. In jener Zeit kleidete sich der philosophische Ausdruck dieses Sehnens in das

---

[1]) Metaphys. commentatio, S. 99—101.

Gewand der Metaphysik. Dem Ramismus aber fehlte die Metaphysik; er setzte sie der Logik gleich, auch darin ein Kind des Humanismus, der für die Metaphysik als Wissenschaft keinen Sinn gehabt hat. Hawenreuter schrieb sein Vorwort mit der Kritik des Ramismus noch in Tagen, wo die aristotelische Metaphysik an den protestantischen Universitäten nicht allgemein gelehrt ward und eben erst die frühesten Versuche ans Licht traten. Aber Keckermann, selbst von dem hohen Werte der Metaphysik durchdrungen, spricht aus, was mit ihm die Mehrheit der protestantischen Philosophen als den empfindlichsten Mangel des Ramismus ansah, und stellte somit gebührend an die Spitze seiner Kritik den Satz: auf das Ganze der Philosophie gesehen, lasse das Fehlen einer wahren Metaphysik das System des Ramus sehr stark verstümmelt erscheinen[1]). Der Ramismus mußte versagen, als das idealische Verlangen nach philosophischer Klärung der metaphysischen Probleme erstarkte, und dabei entfernte sich entscheidend voneinander gallischer und deutscher Geist, und sie haben sich auf dem Gebiete der Philosophie nie wieder gefunden; es war die letzte Begegnung, die zu einer teilweise engen Verschmelzung eines deutschen und eines französischen Systemes geführt hatte.

Wie ist nun die Lage gegen Ende des 16. Jahrhunderts, als der Angriff des Ramismus auf den protestantischen Universitäten für zurückgeschlagen angesehen werden darf?

Die Anhänger Melanchthons haben auf theologischem Gebiete infolge des synergistischen Streites und der starken Zunahme papistischen Wesens innerhalb der lutherischen Orthodoxie an Ansehen verloren, allein auf den philosophischen Fakultäten sich siegreich behauptet, und, sofern selbst die strengen lutherischen Theologen die Philosophie für nützlich hielten, auch auf der theologischen Fakultät Anerkennung gefunden. Die Arbeit des großen Schülerkreises, deren Werke zwischen den Männern der ersten großen Zeit der Reformation und den Epigonen standen, war nicht vergeblich gewesen, freilich, sie waren vielfach von einer gefährlichen Unselbständigkeit, waren mehr als bescheiden hinter die Leistung des Meisters zurückgetreten. Viktorin Strigel (1524—1569), anfangs in Leipzig, zuletzt in Jena, begnügte sich fast vollständig mit dem Vortrag Melanchthonscher Schriften, zu denen er Erläuterungen verfaßte, so zur Dialektik, Ethik und den Loci theologici[2]). Der

[1]) a. a. O., S. 163.

[2]) Erotemata Dialecticae Phil. Mel. ὑπομνήματα, Neustadt i. d. Pf. 1579.

Christoph Pezel (1539—1600)(4) gab, außer den ὑπομνηματα Strigels zu den genannten Schriften, selbst die Epitome philosophiae moralis Phil. Mel.s heraus in zwei Teilen mit Erläuterungen für Gymnasiasten[1]). Matthäus Dresser[2]) schrieb im selben Geiste einen Kommentar zur Psychologie für das Gymnasium. Johannes Stigel (1515 bis 1562), Dichter und Lehrer der schönen Künste und Poesie, ist der einzige, der bei schärferer Nachprüfung Melanchthon gegenüber mehrfach selbständig auftritt und in seinem Kommentar zur Psychologie Melanchthons, dem einzigen prosaischen Werke des Mannes, eine fesselnde und wirksame Darstellung gibt[4]). Diese Männer leiten den Chor der unbedingten Verehrer ein, der im Kampfe gegen Ramus an Stärke zunimmt, ja zu einem Schuldogmatismus schlimmsten Gepräges ausartete. Die Sammlung Criseis Melanchthonianae (1597) bringt auf nahezu anderthalbhundert Seiten nur lobende Urteile über Melanchthon und seine Schriften[3]). Man begreift, daß sich ein Geist häßlicher Unduldsamkeit in diesem Kreise gegen Anderslehrende breitmachte, da diese Erscheinung die Regel geblieben ist bis auf den heutigen Tag, so oft mit des Größeren Geist die Kleinen zu markten beginnen. Polycarp Lyser (1552 bis 1615), Professor der Theologie zu Wittenberg, klagte in Worten, die einen aufrichtigen, maßvollen Sinn bekunden, über die Maßlosigkeit der Philippisten, welche „die Autorität des großen Mannes bloß zum Deckmantel ihrer schlechten Leidenschaft“ machten[5]).

Disput. de iustitia ex libro quinto ethic. Arist. ad Nicom. proposita a., 1563, in 26 Sätzen werden auf 10 Seiten Mel.s Ansichten oft wörtlich wiedergegeben. Arist. Stag. ad filium Nicom. de vita et moribus libri X. conversi de graeco in sermonem latinum, 1571, 2. A. 1583, vorauf geht eine Rede über die philosoph. Moral, die Strigel in Heidelberg hielt 1567. In Epitome Philos. moralis Phil. Mel. ὑπομνηματα. Excerpta de ore ipsius in praelectionibus publ. etc., von Chr. Pezel, Neustadt 1582. Loci Theologici etc. etc. Herausgeg. von Chr. Pezel, ebenda 1582.

[1]) Chr. Pezel, Epitome Philos. moralis sive Ethicae Phil. Mel. etc. Servestrae, 1589.

[2]) Matth. Dresser, De partibus corporis humani et de anima etc., 1580.

[3]) Joh. Stigel, De anima commentarii clariss. atque doctiss. viri D. Phil. Mel. explicatio, 1581. Stigel wird von Mel. rühmend genannt C. R., XVI, S. 385. Vgl. zu diesen Schriften der Melanchthonschüler die eingehende Kritik bei Költzsch, Mel.s philosophische Ethik, 1889, S. 6—9.

[4]) a. a. O., S. 631—768.

[5]) „Wenn ich nun davon sprechen will, wie ehrenvoll ich von Philippus und seinen Schriften denke, so weiß ich, daß ich einigen doch nicht genug tue, die, indem sie mich nach sich selbst beurteilen, meinen, daß ich

Schlimmer aber war es doch um den Fortschritt der Wissenschaften bestellt; wo das Wort des Meisters galt, da verzichtete der Nachdenker Bequemlichkeit und beschränkterer Geist auf das Quellenstudium, also auf das, was bis in unsere Tage als Sinn und Hauptstück humanistischer Studien gilt und gelten wird, solange die Menschheit ernsthafte Arbeit an den Geisteswissenschaften treiben will. Von dem mangelhaften oder gar aussetzenden Quellenstudium wurde am meisten die aristotelische Philosophie betroffen, da es immer ein besonderes Aufgebot von reichen Kenntnissen und von starker Willenskraft bedingt, die Quellen der aristotelischen Philosophie zu studieren. Wie es um 1590 auf den protestantischen Universitäten bestellt war, das lehrt uns Hawenreuters Klage[1]) aus dem Jahre

---

nur simuliere und dissimuliere . . . So bekenne ich gern und dankbar, daß Philippus ein gesegnetes Werkzeug Gottes in Schulen und Kirchen gewesen, den Gott dem Luther beigegeben, um mit dem reinen Evangelium auch die Wissenschaften zu verbreiten. Daß er ein Mensch gewesen, der selbst irren und andere in Irrtum führen konnte, muß ich freilich zugeben; denn daß ihm nach Luthers Tode manches Menschliche widerfahren, ist offenbar; doch sei fern, daß ich ihn deshalb verdamme oder schmachvoll von ihm denke und spreche, vielmehr liebe und verehre ich ihn von Herzen, und wenn ihm etwas Schmachbringendes begegnet ist, so will ich es lieber mit Sem und Japhet zudecken, als mit Ham seine Schmach offenbaren. Ich tröste mich mit dem Troste des guten Gewissens, obwohl niemand leugnen kann, daß nach Luthers Tode manches in die Loci Theologici eingeschoben worden, was mit der lutherischen Lehre nicht übereinstimmt. Darum ist jedoch die ganze von Luther hochgeachtete Arbeit nicht weggeworfen, sondern man lasse die Arbeit stehen und mache nur die Schüler darauf aufmerksam, damit sie das Wertvolle vom Schlechten scheiden. Mögen nun alle, welche Frieden und Eintracht lieben, urteilen, ob das sich gegen den gemeinsamen Lehrer versündigen heißt. Vielmehr ist gewiß, daß die, welche dieses Gerücht verbreiten, keineswegs den Philippus lieben, sondern die Autorität des großen Mannes bloß zum Deckmantel ihrer schlechten Leidenschaft machen. Lieben sie ihn wirklich so, so mögen sie seine Frömmigkeit, seinen Fleiß, seine Treue, Sanftmut, Friedens- und Wahrheitsliebe nachahmen. Was seine Humanitätsstudien betrifft, so habe ich niemals anders als ehrenvoll davon gesprochen. Stets war meine Meinung und ist es noch, daß, wie das Erwachen des Evangeliums vom Erwachen der Wissenschaften und freien Künste begleitet wurde, so ist zu fürchten, daß, wenn diese untergehen, auch der Glanz des Evangeliums verdeckt werde.“ So Lyser, siehe: Sylloge epp. Pol. Lyseri, herausgeg. von Polyc. Lyser, Leipzig 1706, S. 181. Die deutsche Übersetzung nach A. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, 1852, S. 135 ff.

[1]) Zabarella, Opera Logica, Köln 1594. Praef.: Hoc dolenter de

1594. Schlimmer als die Verwirrung der Wissenschaften durch Ramus dünkt es ihn, daß in der letzten Zeit zu viele sich damit begnügten, anstatt der aristotelischen Quellen die seichten abgeleiteten Wässerlein zu kosten. Wenige brauchbare Ausleger hätten sich gefunden; man habe sich seit sechzig Jahren mit Kompendien zufrieden gegeben, und nur sehr wenige hätten den Urtext selbst zugrunde gelegt. Hawenreuter nimmt nur die älteren Klagen Schegks auf, der bereits gegen das Kompendienwesen, damit zugleich gegen die Vorherrschaft der Melanchthonschen Schriften, auf den protestantischen Universitäten ankämpfte[1].

Der Straßburger Aristoteliker erhoffte Neubelebung und Bereicherung der Studien durch die Herausgabe der Werke Jakob Zabarellas, und seine Hoffnung ist nicht irrig gewesen. Wiederum kommt aus Italien ein Strom wissenschaftlichen Lebens, der die deutsche Gelehrtenwelt erquickt. Seine Einwirkung werden wir erkennen, wenn wir uns nunmehr, in einem kurzen Überblick, dem Schicksal und der Entwicklung der einzelnen Zweige der aristotelischen Philosophie im 16. und 17. Jahrhundert zuwenden.

4. Aus der Geschichte der einzelnen philosophischen Lehrfächer bis zum Ende des 17. Jahrhunderts

Im 16. Jahrhundert sehen wir die Gelehrten Westeuropas und Italiens rege am Werk, die Schriften des Aristoteles herauszugeben. Der Zahl nach stehen voran die Ausgaben der Logik und Rhetorik, dann folgen die der Physik, Ethik und Politik, aber auch den kleineren Schriften wird Aufmerksamkeit geschenkt, selbst unechte

---

plorandum, quod a tot seculis Aristotelicam Logicam doctissimi quique amplecti et secuti sunt: alii autem rivulos potius eius quam ipsos fontes degustare: alii fontes quidem attingere et ubi inscitiae umbris obscuriores facti sunt, declarare studuerunt: ut animum erudito illorum usu imbuerent, non, ut opportebat, spectarent. Hinc paucissimi reperiuntur interpretes. . . . A sexaginta enim et quod excurrit annis, compendiis contentae fuerunt Germanicae Academiae et paucissimae ipsum Aristotelis contextum explicandum curarunt.

[1]) Sigwart, Kleine Schriften, I, S. 265. Wie schnell die Schriften Mel.s den Weg aufs Katheder fanden, dafür ein Beispiel: 1540 erschien Mel.s Kommentar zur Seele, und im nämlichen Jahre kündigt Andreas Aurifaber eine Vorlesung über die Seele an und teilt den Hörern mit: quia libellus de anima clarissimi praeceptoris nostri D. Phil. Mel. videtur conducere scholasticorum studiis, decrevi eum enarrare, s. Scriptorum publice proposit. a. profess. in Acad. Witeb., Tom. I, S. 32.

wenig kritisch behandelt und als echte weitergegeben. Von diesen wird, wegen ihrer von den echten aristotelischen Schriften stark sich abhebenden theistischen Richtung, von großer Bedeutung die Stellungnahme zur Schrift „Von der Welt", die immerhin nur wenige, dann aber meistens die Besten, als nichtaristotelisch erkennen[1]).

Zu den ersten großen Gesamtausgaben der griechischen Werke, der Aldina princeps (Venedig 1495—1498), derjenigen des Erasmus (Basel 1531, von Simon Grynaeus Basel 1539 neu herausgegeben, 1550 mit reichen Zusätzen zum dritten Male zu Basel von Johann Bebel und Mich. Isingrinius) sowie der Aldina minor (Venedig 1551, 1552) gesellte sich gegen das Ende des 16. Jahrhunderts die Frankfurter von 1587[2]). Nach dem Vorwort seien die Werke des Aristoteles so selten gewesen, daß sich die Gelehrten aus Deutschland, Italien und Frankreich gleicherweise darüber beklagten. Darauf baute der mannhafte und rührige Verleger Andreas Wechel (1581) seinen Plan, den ganzen Aristoteles herausgeben zu lassen. Und aus dem Schreiben des Herausgebers Friedrich Sylburg (1536 bis

[1]) Für die Echtheit traten von neueren ein: Petrus Petitus, observ. II, 19, Pfeiffer, dem sie eine Zusammenfassung der ganzen aristotelischen Philosophie bedeutete; Elmenhorst, not. ad Apuleium de mundo; Olaus Worm, Jo. Lange, Bonaventura Vulcanius, drei Kommentatoren; Fortunat. Licetus, allegor. Peripatet; Jo. Albert Fabricius, bibl. graeca, III, c. 6, 13; Battesius; Balthas. Cellarius (n. Elswich, a. a. O., S. 84). — Als nichtaristotelisch erkannten die Schrift: Erasmus; Melanchthon, C. R., XIII, S. 213f.; Muretus, var. lectiones, II, 18; Jul. und Joseph Scaliger; Casaubonus; Salmasius, ad Solin., S. 1247; Menagius, ad Diog. Laert., Tom. I, 3, 203, 323; Vossius, de. scient mathem., S. 172; Simon Portius, Dan. Heinse, pecular. dissert. quae adiunct. oration., S. 471; Jac. Thomas, de stoica mundi exustione diss., XIII, § 152; Walch, de atheismo Arist, c. III, sect. I, § 13. Meiners, hist. doctrinae de vero deo; Buhle; Jo. Chr. Kapp (nach Walch, Parerga academ., 1721, S. 272ff., und der Ausgabe der Schrift von der Welt von Kapp, 1792). Zweifelhaft scheint E. Soner, In libros Metaph. Arist. Commentarius ed. a Jo. P. Felwinger, Jena 1657, S. 707. Zur neuesten Literatur vgl. bes. die Übersetzung von Wilh. Capelle, 1907, Die Schrift von der Welt ein Weltbild im Umriß aus dem 1. Jahrhundert nach Chr., mit vortrefflicher Einleitung. Dabei über die Fortbildung der peripatetischen Lehre von der Welt zur stoischen Hermann Siebecks tief eindringende Untersuchung: Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker „Unters. zur Philosophie der Griechen", 2. A., 1888, S. 181ff.

[2]) Vgl. zu den Ausgaben der Werke des Arist. Buhle, Opera omnia graece, I, Zweibrücken 1791, S. 210ff. Über die Ausgabe Sylburgs S. 227ff., dazu Fabricius, Bibl. Graeca, III, 6, S. 169. Über Andreas Wechel und Fr. Sylburg s. die Artikel in der Allg. Deutsch. Biographie.

1596) an Joseph Scaliger, das dem ersten Bande, der in wundervollem, klarem Druck die Metaphysik enthält, vorausgeschickt ist, scheint hinreichend deutlich hervorzugehen, daß Sylburg bereits von dem verstorbenen Wechel für das Unternehmen gewonnen ward. Der Hesse Friedrich Sylburg war einer der bedeutendsten Kenner der griechischen Sprache und Literatur; mit großer Sorgfalt verband er feine, scharfsinnige Beobachtung des Sprachgebrauchs und machte sich als Herausgeber griechischer Schriftsteller, des Herodot, Justin Martyr, einen Namen, vor allem aber durch die Herausgabe der sämtlichen Werke des Dionys von Halikarnaß, die Niebuhr als eine seiner vortrefflichsten Arbeiten bezeichnet hat. So war für das neue Unternehmen ein Gelehrter gewonnen, der die am besten durchgesehene und zugleich reichhaltigste [1]) Ausgabe (nach Fabricius' Urteil) für lange Zeit veranstalten sollte.

1590 erschien ferner des berühmten Isaak Casaubonus' Ausgabe aller Werke, 1597 zu Genf die zweibändige griechische und lateinische Ausgabe des Julius Pacius. Das 17. Jahrhundert raffte sich nur noch zu einer einzigen neuen Gesamtausgabe auf, der Pariser von Wilhelm du Val (1619), die sich aber schon im Titel als operosa synopsis gibt, besonders auf Grund der neuen Ausgaben von Adrian Turnebus, Isaak Casaubonus und Julius Pacius. Um die Mitte desselben Jahrhunderts ward Casaubonus' Ausgabe 1646 zum fünften, die Pariser 1654 zum vierten Male gedruckt, und danach ruhte fast anderthalb Jahrhunderte die Arbeit der Philologen am Aristoteles, bis Johann Gottlieb Buhle 1791 die Zweibrückener Ausgabe veranstaltete.

Wir sind zugleich in eine Zeit entsetzlicher Unkenntnis der aristotelischen Sprache und des aristotelischen Geistes gekommen, welche auf die Vernachlässigung der aristotelischen Studien seit Mitte des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts einen betrüblichen Schluß gestattet. Denn die Geschichte der Gesamtausgaben

---

[1]) Sie enthielt eine Anzahl von Schriften der ersten peripatetischen Schule: Theoprasti Metaphysica, characteres ethici, *εκλογαι περι κοπων, περι ἱδρωτων, περι παραλυσεως, περι λειποψυχιας, περι ιλιγγων*, et *περι σημειων ὑδατων και ανεμων*; Alexandri Aphrodisiei problemata et libellus, quod virtus non sufficiat ad beatitudinem; Cassii Jatrosophistae problemata LXXXIV; Excerpta e Sotione *περι ποταμων και κρηνων και λιμνων παραδοξολογουμενων*; ex Athenaei libro II similia excerpta de aquis quibusdam et fontibus mirificis: Polemonis et Adamantii physiognomica; Melampodis *περι παλμων μαντικη και περι ελαιων του σωματος* (n. Buhle, S. 229).

der Werke des Aristoteles kündet zugleich Blütezeit und Verfall der aristotelischen Studien in Deutschland an und gemeinsam damit die Geschichte der sinkenden Kenntnis des Griechischen überhaupt. Der Rückgang des Quellenstudiums ging Hand in Hand mit dem Abbau des Humanismus, und immer kleiner ward die Zahl derjenigen, die sich im 17. Jahrhundert um den Urtext mühten und die gute Überlieferung der ersten Reformationszeit bewahrten. Im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts fanden sich besonders in Tübingen, Leipzig und Helmstädt, zu Anfang des 17. noch in Altdorf, am längsten in Helmstädt, Gelehrte, die vom Grundtext ausgingen oder ihn doch wenigstens auch zu Rate zogen. Vom Jenenser Paul Slevogt muß es Brucker besonders rühmen, daß er die Quellen verglich. Dieser Professor der Logik und Metaphysik habe sich bemüht, die rezipierten Scholastiker immer mit Aristoteles zusammenzuhalten, und so lucem obscurissimis argumentis attulit[1]). 1699 übersetzte Zeidler die Metaphysik „aus dem lateinischen (!) Grundtext". Solchen Nachteil brachte der aristotelischen Philosophie der Rückgang der Aristoteles-Philologie, eine Folge des allgemeinen Rückgangs der Kenntnis des Griechischen in Deutschland. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts mögen sich noch die protestantischen Gelehrten mit Recht über ihren Gegner, den Jesuiten Tanner, belustigt haben, der im Regensburger Religionsgespräch „im Colloquio in der griechischen Sprache einen groben Soloecismum gerissen" hatte, und trotzdem er viermal von Freunden darauf aufmerksam gemacht ward, bei seinem *διδασκατε* verblieb[2]); fünfzig Jahre später war dies des Griechischen kundige Geschlecht schon stark gelichtet. Und absonderlich für die Auffassung von Universitätsstudien wirkt auf uns das Geständnis Gottlieb Stolles aus dem Jahre 1714: er habe „zuweilen derer Skribenten ihre Worte Teutsch, bissweilen

---

[1]) Brucker, IV, 1, S. 257f.

[2]) Aegid. Hunnius, Histor. Relation von dem Colloquio zu Regensburg usw., S. 49f. Über den mangelhaften Unterricht der Jesuiten im Griechischen s. Raumer, Gesch. der Pädagogik, I, 1877, S. 275f.; Paul Barth, Gesch. der Erziehung, 2. A, 1916, S. 323. — Um jene Zeit verbesserte Houdart den Homer, ohne ein Wort Griechisch zu verstehen. Um 1741 wird nach dem Braunschweiger Lehrplan fast nur das N T. griechisch gelesen, klassische Schriftsteller den Weiterstrebenden versprochen, doch nur Hesiod genannt, s. Mon. Germ. Paed., VIII, S. CV. Ebenso lagen die Verhältnisse in Wittenberg unter G. Wilh. Kirchmaier (1673—1759), s. Walter Friedensburg, a. a. O., S. 591f. Besser stand es in Wismar, a. a. O., Bd. 44, S. 241 ff. nach dem Lehrplan von 1755.

auch Lateinisch, niemahlen aber Griechisch angeführt. Dieses, meint er, dörffte vielen wunderlich vorkommen, denenselben dienet zur Antwort, daß ich vornehmlich vor Studiosos geschrieben, darunter die wenigsten Griechisch verstehen". — Sind wir nicht heute ebenso weit? Und was werden die Folgen sein? Heute erkennen wir ebenso deutlich den dunklen Schatten über der Schulphilosophie und der gesamten Altertumsforschung des 17. und 18. Jahrhunderts, wie wir das Licht aus dem am Quell des Griechischen neu erquickten Humanismus seit Ende des 18. Jahrhunderts bis in unsere Jahre hell hineinleuchten sehen. Werden wir wieder soviel unselbständiges Arbeiten erleben, viel Nachschreiben und Abschreiben, Zusammenstellen aus den Werken wirklicher und sogenannter Autoritäten?

Im 16. Jahrhundert ragt aus den Lehrfächern der aristotelischen Philosophie zuerst nur das Studium der Logik, darauf im 17. das der Metaphysik hervor. Von der Metaphysik, ihrer Geschichte und inneren Bewegung soll zusammenhängend in einem eigenen Abschnitt die Rede sein; hier beginnen wir den Überblick über die einzelnen Lehrfächer im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie mit der Physik, um von da aus zum Schluß die formalen Wissenschaften darzustellen.

a) Physik.

Zur Physik wurde echt aristotelisch die Psychologie gezählt[1]), sodann die gesamte Naturlehre, die Philosophia naturalis. Während in den ersten Jahrzehnten nach der Mitte des 16. Jahrhunderts die Melanchthonschen Lehrbücher überall Eingang fanden, suchte in Tübingen Jacob Schegk (1511—1587) das Quellenstudium der aristotelischen Schriften zeit seines Lebens in beharrlicher Arbeit mit allem Fleiß eines sprachkundigen, doch trockenen Gelehrten zu fördern[2]). Nachdem er 1538 ein Kompendium der aristotelischen Naturphilosophie herausgegeben hatte, wandte er sich ganz der Medizin zu und erklärte vor allem die aristotelische Physik. Als Frucht dieser Vorlesungstätigkeit erschienen 1544 kurze Erläuterungen zur Psychologie und zugleich der große, dem Senate der Leipziger Universität gewidmete Kommentar zu den acht Büchern

[1]) Z. B. Piccart, delineatio tot. philos. Arist., S. 254.

[2]) Vgl. Sigwart, Kleine Schriften, I, S. 256—291: Jakob Schegk, Professor der Philosophie und Medizin. Ein Bild zur Geschichte der Universität Tübingen im 16. Jahrhundert.

der Physik und den dreien der Psychologie. 1550 dann noch ein Kommentar zu den übrigen naturphilosophischen Schriften mit Anmerkungen zu den zehn Büchern der nikomachischen Ethik. Bereits diese ersten sehr umfangreichen Schriften sind im Geiste des wahren Humanismus geschrieben, Arbeiten an den Quellen selbst mit dem Bemühen, dem Schriftsteller aus sich selbst gerecht zu werden. Wo aber Aristoteles zu dunkel erscheint, da wendet sich Schegk nicht an die neueren Ausleger, selbst nicht an die alten griechischen, sondern höchstens an Plato, von dem Aristoteles ja ausgegangen sei, den er bekämpfe oder fortführe. In der Hauptsache aber ist ihm der Philosoph aus sich selbst verständlich; das um so mehr, weil in ihm der menschliche Geist die höchste Vollendung erlangt habe[1]).

Der Eifer Schegks, dem wir gleichfalls in der Geschichte der Logik an einem ersten Platze begegnen werden, wirkte in zahlreichen Schülern nach. So wurde immerhin echte aristotelische Naturlehre einem Bahnbrecher im Reiche der Naturwissenschaften, Johannes Kepler (1571—1630), übermittelt[2]), und zwar durch Schegks Schüler Andreas Planer (1546—1607), der in Tübingen Kepler in die Naturphilosophie des Aristoteles, den er als das „Wunder der Natur" feierte, eingeführt hat. Aus reinen Quellen stammte daher die Begeisterung, die Kepler antrieb, unter den Alten auch Aristoteles in der Ursprache zu lesen und seine Naturerklärung neben der platonischen und sog. pythagoreischen auf sich wirken zu lassen.

Ebenfalls las über aristotelische Physik im Sinne Schegks sein

---

[1]) In einem Gedichte rühmt von ihm sein größter Schüler Nik. Taurellus:

> cuius Aristotelem studio Germania coepit
> e densis eductum agnoscere velle tenebris.

Aus der Gedichtsammlung des Taurellus: Carmina funebria, Nürnberg 1602.

[2]) Sigwart, a. a. O., S. 182—220: Joh. Kepler. — Wie gründlich Kepler Aristoteles' naturwissenschaftliche Werke studiert hat, darüber belehrt die Übersicht in den von Chr. Frisch zu Frankfurt 1858—1871 herausgegebenen Opera omnia, Bd. VIII, 2, S. VI—VIII. Die kritische Stellung zu Arist. beleuchte II, 1859, S. 146: „Eo vanitatis pervenerunt inepta hominum studia, ut nullius opera celebris fiat nisi qui aut aedificet aut incendat Dianae templum, qui inquam aut muniat se auctoritate Aristotelis aut contra eum quaesita ostentatione in acie consistat. Quae adeo causa est, cur opticorum verissima axiomata hactenus neglectim fuerint habita et per hanc opticorum paucitatem praeter meritum Aristoteleis tenebris posthabita, dum ubique regnat Aristoteles, dissimulantibus opticis et sua privatim libertate contentis etc. etc."

Nachfolger in der Physikprofessur seit 1552, Georg Liebler (1524 bis 1600), der in zusammenhängender Rede auch ein Kompendium der gesamten aristotelischen Naturphilosophie herausgegeben hat, das dann Joh. Ludwig Hawenreuter seinem Compendium libr. phys. Arist. 1593 zugrunde legte, nur daß er versuchte, eine besser gegliederte Darstellung zu geben. In Frage und Antwort werden, nach Prolegomena über das Wesen der Philosophie und die Stellung der Physik, abgehandelt die sämtlichen Bücher der Physik, der Schriften de coelo, de generatione et corruptione, de meteoris und de anima. Denn das ist die übliche, übernommene Anordnung der aristotelischen Naturphilosophie, die „Vernunfteinteilung". Zuerst soll der allgemeinste Teil vorgetragen werden, wie ihn die acht Bücher *φυσικης ακροασεως* bieten, sodann der allgemeinere, der die einzelnen genera der Körper gesondert betrachtet. Unter diesen stehen wiederum die himmlischen obenan, darauf folgen die elementaren Körper, unter diesen zuerst, was allen gemeinsam ist, was Aristoteles in den Schriften vom Himmel und vom Entstehen und Vergehen ausführt, nun erst wird zum einzelnen herabgestiegen, beginnend mit dem Einfacheren, den *μετεωρα*, den Metallen, Steinen, und abschließend mit den Tieren und Pflanzen[1].

So schreitet ein Hermann Conring vor, in den Fußstapfen des berühmten Daniel Sennert (1572—1637)[2]. Ja, Sennert schließt sich offen Aristoteles an, den er mit Jul. Cäsar Scaliger als den „Adler der Wissenschaften" feiert, handelt von Quantität und Qualität, Zeit, Ort und Bewegung ausführlich nach dem Vorbilde der aristotelischen Schulphilosophie seiner Zeit und entscheidet sich in der Mehrheit der Zweifelsfälle für die aristotelische Ansicht. Die atomisti-

[1]) In der Stellung der Pflanzen nach den Lebewesen folgte man Theophrast, s. Phil. Scherb, Clavis philosophiae peripateticae, 1615, S. 161: II. Theoria de plantis, si naturam earum spectes, antecedere debebat theoriam animalium; nihilominus propter nostram cognitionem, merito postponitur. III. Id intelligitur ex illo Theophrasti: Ad summam omnia, quae in plantarum genere spectantur, similitudo petenda est ex iis; quae in animalibus insunt, quoad fieri potest.

[2]) Herm. Conring, Introd. in natural. philos. et natural. institution. liber I.; quibus praecipue vera a Aristotelica cum philosophandi ratio tum doctrina de ortu rerum ex materia illustratur, Helmst. 1638, c. 1, th. 36; fast wörtlich entnommen aus Dan. Sennert, Epitome scientiae naturalis, s. Opp. 1650, I, S. 6; vgl. auch in S.s Werken, a. a. O., das Bekenntnis Conrings zu Sennert in der Einl. dieser Ausgabe unter den iudicia viror. clariss., das letzte Urteil.

schen Lehren, mit denen er die aristotelisch-galenische Naturphilosophie zu durchsetzen, zu vervollkommnen und fortzubilden suchte, fehlen noch in den ersten Ausgaben der Epitome von 1618 und 1624, sie sind erst 1633 eingeschaltet[1]). Die Physik wird von Sennert aristotelisch als Teil der spekulativen Philosophie betrachtet, und so konnte der von ihm abhängige Conring, auf Sennerts Ansehen gestützt, Bacos Vorschlag, die Naturphilosophie in einen spekulativen und einen praktischen Teil zu trennen als risu potius quam iusta refutatione dignum zurückweisen und darin nichts anderes als unsinnigen Scharfsinn und acerbissimae invectivae gegen Aristoteles erblicken[2]). Sennert verharrt innerhalb der scholastischen Physik in solchem Maße, hat besonders an den Begriffen der Form und der Materie festgehalten und so den Atomen die aristotelische Form zugewiesen, aus der sich z. B. die Anziehungskraft der Elemente erklären sollte. Nach Laßwitz' gründlicher Beurteilung[3]) charakterisiert diese Zusammenordnung des aristotelischen Begriffes von Materie und Form mit der endlichen Teilbarkeit der Materie die Theorie Sennerts als „eine lediglich praktischen Zwecken dienende, rein physikalische Atomistik". Sennert hat Originalität abgelehnt und nur den Anspruch erhoben, im Dienste der Wahrheit die aristotelisch-scholastische Physik fortzubilden, sie vor allem anschaulicher und mehr der Wahrheit, d. h. den Tatsachen, gemäßer auszugestalten[4]). Es ist das dieselbe Stellung zur Autorität des Aristo-

---

[1]) Nachgewiesen von Emil Wohlwill, Joachim Jungius und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrhundert. Hamburg 1887, S. 17. Dazu Kurd Laßwitz, Geschichte der Atomistik, 1890, I, S. 438, Anm. 6.

[2]) a. a. O., c. 1, th. 3.

[3]) a. a. O., I, S. 448.

[4]) S. Sennerts Selbstzeugnis, I, S. 99. Sennert war vom Groninger Mediziner Johann Freitag 1637 angegriffen worden als Neuerer und Begründer einer Sennerto-Parazelsischen Sekte „qua antiquae veritatis oracula et Aristotelicae ac Galenicae doctrinae fundamenta convellere et stirpitus eruderare moliuntur novatores" (eine Schrift, von der Budde Isagoge 1727, S. 267, sagt, der Verfasser scheine darin non scribere sed furere) und verteidigte sich dagegen im Vorwort zu den Hypomnemata physica: „Si etiam porro quaeras, quaenam sit illa veneranda Antiquitas, de cuius contemptu adeo conqueritur vel *Αριστοτελικώτατοι* ingenue fatebuntur, se ista principia et eductionem formarum e potentia materiae, in Aristotele hactenus reperire non potuisse etc. etc. Sed sit sane quod ea Aristoteles seu invenerit seu ostenderit, tamen Aristoteles (quod pace magni Viri, quem admiror et veneror) non est antiquissimus, sed tempus fuit, cum et ipse novus esset, quo tamen nomine eius scripta reprehendi

teles, wie sie der Schüler Schegks Nikolaus Taurellus einnahm, nur daß Sennerts Schaffen durch den Einfluß seiner Schriften glücklicher war als das des zu Unrecht bald vergessenen Altdorfer Philosophen. Dies bewirkte unzweifelhaft die versöhnliche Art der Lehren Sennerts und seine geschickte Weise, Altes und Neues zu verbinden, so daß gerade dieser wenig stürmische Gelehrte im Gegensatz zu Bruno für die Verbreitung der Atomistik in Deutschland, damit für die Einleitung des neuen Zeitalters in der Geschichte der Physik, von bedeutendem Einflusse ward.

Weder zu Sennerts Lebzeiten, noch bald nach seinem Tode drang die Atomistik, selbst in dieser gemäßigten Form, auf den Universitäten allgemein durch. Lange Jahrzehnte sollten erst vergehen. So hat Leibniz bei dem Leipziger Johann Adam Scherzer echt aristotelische Schulphysik hören können[1]) (1628—1683). Ihr begegnen wir bei dem Pommern Michael Watson (1623—1665), der zu Rinteln auch der Physik Professor war[2]). Eine Neuerung stellte dagegen des Altdorfer Mathematikers Abdias Trew (1597—1669) Physik nach geometrischer Methode dar, die Leibniz noch gelobt hat, während sie von Watson ihrer Methode halber angegriffen ward; doch hat Trew seine Physik als gut aristotelisch gegen Watson verteidigt, und das bona fide.

Von den Schülern Sennerts war am rührigsten der Wittenberger Johannes Sperling (1603—1658), der die Korpusculartheorie gegen Freytag und den Jenenser Johann Zeisold verteidigte und auf Grund der Sennertschen Schriften die Institutiones physicae[3]) schrieb, die im Druck zuerst 1646 erschienen sind, bis 1672 allein sechs Auflagen erlebten. Sie wurden das erste Lehrbuch in Deutschland, das die Korpusculartheorie eingehend darstellte und auf den meisten Schulen Deutschlands canonis instar den Vorlesungen zu-

---

non potuerunt, nec tota antiquitas, sed fuere ante Aristotelem Pythagoras, Anaxagoras etc. etc. Et si antiquissimus omnium Philosophorum esset Aristoteles, tamen ideo pro veritatis norma haberi non posset Veritas enim et adaequatio notionum, quae sunt in intellectu, non cum alterius hominis notionibus, sed cum rebus. S. auch S. 136, Prooemium. Vgl. die mündliche Stellung zur „Autorität" des Aristoteles bei Nik. Taurellus, s. u. S. 6.

[1]) Nucleus philosophiae quadripartitus, Leipzig 1682, genauer Abdruck 1694; über Physik S. 237—398.

[2]) Unio Sapientiae sive synopsis totius philosophiae etc. etc., Bremen 1658; über Physik S. 338—554.

[3]) Erste Auflage, Lübeck 1646, nicht 1653, wie Laßwitz, a. a. O., II, S. 261, schreibt.

grunde gelegt. Sperling war 1634 Professor der Physik geworden und muß alsbald die neue Lehre vorgetragen haben; denn den Auflagen ist eine Widmung aus dem Jahre 1638 vorgesetzt, die bereits die Institutionen ankündigt. Die erste Auflage enthielt außerdem ein „Vorwort an den geneigten Leser", das in den späteren Auflagen fehlt und sich gegen die Vermischung der Physik mit Metaphysik und Logik richtete. Zugleich enthüllt es einen Sennert verwandten gemäßigten Sinn, wenn Sperling versichert, er denke nicht daran, den üblichen Studiengang zu verwerfen, allein, wenn der Schüler sich zu gewisser Selbständigkeit durchgearbeitet habe, an der Hand besonders eines Meisters, auch im Disputieren geschickt worden sei, dann solle er mit dem einen Auge in seinen Autor, mit dem andern aber auf das „große Buch der Natur" schauen. Und nun geht Sperling zu einem Angriff auf die scholastische Physik über, die ihm als Abirrung von der Natur erscheint, der dienen möge, wer wolle, nicht er und die seine Schüler würden[1]).

Das Buch der Natur mit seinen drei Seiten Himmel, Erde und Wasser ist ihm die Norm der Physik, darum sind alle die auf falschem Wege, die Aristoteles folgen wie der Bibel[2]). Sieht man

[1]) Cum primis vero fugiat eos, seu cane peius et angue, qui in Physicis non Physica, sed Metaphysica, Logica, Mathematica aut alia tractant Hi chaos cudunt, hi ingenia confundunt, hi nativa dignitate Physicam spoliant, hi meras plicas et tricas offerunt. Dolendum sane pulcherrimam Physicam Scholasticorum nugis horridam plane et formidabilem factam. At linquendae nugae autoribus suis. Res ipsa ponderanda. Et hoc est, quod publici facere iuris Physicas constitui Institutiones. Ut naturam indagare, naturam explicare et Creatorem in creaturis venerari contenderem Naturam inquisivisse et congrue saepe explicuisse Aristotelem non negaverim. At quam miram et miseram nobis reliquere Physicam interpretes! Hi iam non rerum scrutatores, sed verborum lancinatores sunt. Hi non Naturae, sed Aristotelis sectatores sunt. Aristotelis placita propinant, explicant, conciliant, ventilant. Et ita quidem lectorem delassant, ut ceptum citius damnet studium, quam quid sub pectore gerant, inveniat. Quod adfirmat unus id semper decem pluresque negant, pernegant. Sive negent tamen sive affirment, tam obscuri, tam ambigui, tam callidi sunt, ut non Praeceptorum, sed Deceptorum, non Philosophorum, sed sophistarum praeclare administrant provinciam. Digito coelum cum tangere minantur, quid nisi cassa et inania sonant verba? Sequatur hos, qui volet: non ego, non mei.

[2]) Instit. phys., 6. A., 1672, S. 12: Errant ergo valde qui ad hominum scripta qui confugiunt. Errant Aristotelem qui tanti faciunt in philosophia, quanti Scripturam in theologia. Errant qui plus in textibus Aristotelis exponendis quam in arcanis naturae inquirendis, impendunt temporis etc.

jedoch auf die gesamte Einteilung des Werkes, so steht vor einem das alte Schema, beginnend mit den allgemeinsten Untersuchungen über causa, forma, materia bis hinab zur Seelenlehre.

Die große Neuerung war aber die Einführung der Atomlehre im fünften Buche des Werkes. Dabei kommt es auch zu einer Auseinandersetzung mit Aristoteles' Bedenken gegen die demokritische Lehre[1]). Sie werden damit abgetan, daß Aristoteles sich eine *μεταβασις εις αλλο γενος* habe zuschulden kommen lassen. Wenn er meine, es spräche die stete Teilbarkeit gegen die Atome, so urteile er unzulässig mathematisch über physische Dinge: der große Aristoteles habe geschlafen. Die Atome rechnet Sperling unter die Effluvien, natürliche Körper vor allem der Erde und dem Wasser, durch Kraft der Gestirne, entzogen, die materia et forma besitzen und in einfache und gemischte zerfallen. Zu diesen rechnet er Rauch und Dampf, zu jenen die Atome. Diese sind die kleinsten Effluvien, wegen ihrer Kleinheit unteilbar, die Ursachen der verschiedenen Tätigkeiten und Leiden der Naturkörper. Die aristotelische Vierelementenlehre blickt insofern hindurch, als unter den Atomen die feurigen, luftigen, wässerigen und irdenen hervorragen, und von der Unausgeglichenheit des Alten und Neuen zeugt noch mehr die Meinung, es gäbe auch letzte Teile des Lebendigen, wobei denn des Aristoteles kleinstes Tierchen, das Akari, wiederkehrt. Nonne acari non tam e minimis naturae constare quam minimum esse dicendum[2])?

Einen kleinen Schritt weiter führt auf den Weg zur neueren Naturlehre die Schrift eines anderen Anhängers der Korpusculartheorie, die Physiologia experimentalis von Christoph Vater (1651 bis 1732)[3]). Er kämpft wider die infecunda dogmata von der Privation, dem Ort, der Zeit, den Qualitäten und okkulten Formen. Statt dessen fordert er Einzeluntersuchungen und Experimente, Darstellungen der Physik nach mechanischer und geometrischer Weise auf Grund der Naturbeobachtung. Vater, der ein berühmter Mediziner war, fügte seinem Werke außerdem chemische und anatomische

---

[1]) a. a. O., S. 732; s. Arist. de gen. et corrupt., I, c. 2.

[2]) a. a. O., S. 725; s. Arist. Hist. animal, V, c. 32. — Über Sperling siehe noch Elswich, a. a. O., S. 88, K. Laßwitz, a. a. O., S. II, 3, 260f.

[3]) 2. A. vom Sohne Abraham zu Wittenberg 1712 herausgegeben. Über die Effluvien und Atome s. S. 276 ff. Sennert wird nicht erwähnt, wohl aber Jungs Doxoskopia. Die Darlegungen über die Atomlehre weichen kaum von Sperling ab.

Experimente und Beweisführungen an, insbesondere einen Anhang über die Gifte. Wiederum aber ist die zugrunde liegende Methode der Abhandlung die aristotelische: erst werden die Natur und Essenz der Körper, dann die Ursachen und alle Affektionen aufgezählt, desgleichen führt das ganze Werk so gut wie die älteren vom Allgemeinsten zum Besonderen, zu Pflanze und Tier, herab.

Allein früher noch, und selbständig, nicht von Sennert beeinflußt, hat Joachim Jung als Lehrer der Physik am Hamburger akademischen Gymnasium den Auftrag, aristotelische Naturlehre vorzutragen, zugleich dazu benutzt, diese Lehre als unhaltbar und falsch zu widerlegen[1]). Die Atomistik entwurzelte die aristotelische Grundanschauung, daß alles Entstehen und Vergehen dadurch zustande komme, daß ein der Möglichkeit nach Vorhandenes wirklich werde. Dieser, von den Gegnern als actupotentiale, verspotteten Lehre stellte Jung die „syndiakritische" gegenüber, da nach atomistischer Anschauung die qualitativen Veränderungen auf Zusammenmischung und Entmischung zurückzuführen seien. Demnach fiel die Vierelementenlehre und damit auch die Lehre von der materia prima, einem Lieblingsgegenstande aristotelischer Dialektiker[2]). Jungs neue Ansicht kann in ihrem Verhältnis zur aristotelischen nicht besser wiedergegeben werden als durch Sätze aus einer Disputation aus dem Jahre 1639, in welcher Jung sich durch einen Schüler gegen den Vorwurf der Neuerungssucht verteidigen ließ[3]). Es heißt darin:

1. „Erstens hat der Herr Präses uns mit allem Fleiß darauf hingewiesen, daß alle Disputationen, die er gegen bestimmte verbreitete Meinungen bisher gehalten, darauf hinzielen, daß endlich die trügerischen und dunklen Texte der physikalischen Bücher des Aristoteles verlassen und das große Buch der Natur selbst geprüft, d. h. daß Beobachtungen sorgfältig und genau angestellt, von den Beobachtungen zu Induktionen, von diesen zu Beweisen in der Physik geschritten werde, um so mehr als es außerordentlich viele

[1]) Vgl. E. Wohlwill, Joachim Jungius und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrhundert. Hamburg 1887. W. hat nachgewiesen, daß Jungius' Ansichten bereits 1622 fertig ausgebildet und von ihm seit 1629 in Hamburg öffentlich gelehrt worden sind.

[2]) Philos. Altdorf, S. 47ff.: E. Soner, Disp. duae de materia prima.

[3]) Heptas singularium opinionum, quam in Gymnasio Hamburgensi sub tutela Dr. J. Jungii in publicum disputationis exercitium producit Nic. Ropers. 1639. Nach der Übersetzung von Wohlwill, s. a. a. O., S. 28f.

Gegenstände der Naturwissenschaft gibt, über die Aristoteles entweder wenig oder nichts Geschriebenes hinterlassen hat; denn diejenigen, meint er, die ihre Lehren nur auf die Worte des Aristoteles begründen, seien vielmehr Ausleger der Philosophie des Philosophen, und endlich sei eine solche Weise zu philosophieren eine knechtische und eines Christen unwürdige.

2. Er hat bisher beständig gelehrt, daß in den die Physik betreffenden Büchern des Aristoteles, d. h. in den 8 Büchern physicae auscultationis, den 4 Büchern de coelo und den 2 de generatione et corruptione und ihresgleichen sich nur dialektische Argumentationen[1]), aber keine Beweise finden, daß daher diese Bücher von Irrtümern nicht frei sind.

3. In nicht wenigen Disputationen und philosophischen Untersuchungen hat er gezeigt, daß die Lehre des Zabarella vom Beweise, welche heute vielfach in den Schulen Deutschlands sowohl in den logischen Kompendien wie in öffentlichen Disputationen vorgetragen wird, von Irrtümern und Verkehrtheiten wimmelt.

4. Er leugnet, daß die wechselseitige Transmutation der vier Elemente oder einfachen Körper, als da sind: Feuer, Luft, Wasser, Erde, durch irgendwelche Experimente erwiesen werden könne.

5. Er hat gelehrt, daß, wenn die Verwandlung der Elemente wegfällt, auch der Beweis für die aristotelische erste, d. h. die von allen substantiellen wie akzidentellen Formen reine Materie fällt.

6. Er hat überdies gelehrt, daß, wenn man auch die aktupotentielle Transmutation nach Aristoteles zugestehen wolle, doch das Entblößtsein (die privato, *στερησις*) kein wahres Prinzip sei, sondern nur durch eine völlig mißbräuchliche Anwendung des Wortes den Prinzipien zugerechnet werde, und daß alle Behauptungen, in denen man der privatio sich bedient, durch andere bequemere, gleichwertige Behauptungen zu ersetzen seien.

7. Desgleichen hat er gegen jene substantiellen, materiellen, verborgenen und einfachen Formen, die nach der Lehre der lateinischen Peripatetiker aus der potentia der ersten Materie hervorgebracht werden sollen, gestritten und hat behauptet, daß dieselben mit sehr schwachen Argumenten von Zabarella, Toleto, Fonseca, Suarez bewiesen worden und daß diese Lehre von der Meinung des Aristoteles durchaus abweicht."

---

[1]) Z. B. 1633 in der Disp. de forma substantiali, coroll. 1: Quae in Aristotelis scriptis physicis continentur non esse epistemonica, sed maximam partem vel Dialectica vel etiam falsa.

Die Natur, die Induktion und das Experiment, das sind die neuen Waffen, mit denen Jung Baco zur Seite[1]) kämpft, und schon 1637 stellte er in einem auctarium Praesidis an den Schluß einer Disputation u. a. die Behauptungen einander gegenüber: 3. Naturae liber nec lubricus est nec lubricus reddi potest. 4. Textus Aristotelici sunt lubrici, und schloß ihnen an: 5. Quisquis autoritatem Aristotelis rationi et experientiae praefert, a philosophicis abit principiis[2]). Und dann wiederum auch bei Jung doch das Bemühen, sich mit Aristoteles zu decken, zum Teil, um den Gegnern eine Waffe vorwegzunehmen. So erfüllt es Jung mit Befriedigung, feststellen zu können, daß Aristoteles freilich in den Hauptschriften zur Physik die „syndiakritische“ Methode bekämpfe, sie aber besonders im ganzen vierten Buche der Meteorologie offen billige und zulasse[3]).

Ebenfalls für seine Lehre vom Entstehen der Formen findet er bei Aristoteles selbst sowie bei Themistius und Alexander erwünschte Belege. Die übliche Ansicht lasse die Formen aus der Potenz der Materie entspringen, ohne doch eine Abhängigkeit von der Materie zuzugeben. Ihr entgegen fordert Jung anzunehmen, die Formen entstünden in materia. Damit stimme Aristoteles überein, der lehre, daß das männliche Geschlecht nichts Materielles zum Fötus hinzubringe, sondern nur die Form und das bewegende Mittel, *αλλ' ἡ μορφη και το ειδος το απο εκεινου (τεκτονος) εγγιγνεται δια της κινησεως εν τη ὑλη*[4]).

Das gleiche Bemühen ist bezeichnend für eine starke Richtung der Schulphysik des 17. Jahrhunderts, der wir das Verdienst zuerkennen müssen, langsam, wider ihre Absicht vielleicht pädagogisch richtig, die Mehrheit mit den neuen bakonischen und kartesianischen

---

[1]) Jung stand dem Kreise des Comenius nahe, und es ist spannend zu verfolgen, wie man in diesem Kreise eine Zeitlang meinte, Jung werde Baco überbieten, seine syndiakritische Methode den Sieg erlangen, wie man später, auch Comenius selbst, doch von der Leistung, bes. von der Log. Hamb. enttäuscht ist. Vgl. Kvacala, Mon. Germ. Paed., Bd. 26, S. 92, 109, 334.

[2]) De probationibus eminentibus disquisitio.

[3]) Aristoteles quamvis in libris Acroam. Phys. de generat. et corrupt. it. lib. de caelo communem plerisque veterum Syndiacriseos hypothesin impugnare videtur, in posterioribus tamen scriptis, imprimis autem in toto quarto Meteorol. Syndiacrisin aperte admittit et profitetur. Aus „de genere probationum, quibus Arist. in Physica acroasi usus est, disp. Coroll. 4“.

[4]) Doxoscopiae phys. min., Hamb. 1662, P. II, s. 1, c. 3. Arist. de gen. anim., I, c. 22; Themist. anim., II, t. 122, fol. 83b; Alex. anim., I, c. 1.

Lehren vertraut gemacht zu haben. Das Muster gebe uns die physica electiva sive hypothetica des über Deutschlands Grenzen hinaus seinerzeit berühmten Altdorfer Mathematikers und Physikers Johann Christoph Sturm (1635—1703), eines Nachkommen der bekannten Straßburger Gelehrtenfamilie[1]. Schon zu Anfang seiner Physik sucht er mit ausgedehnter Beweisführung seine Behauptung zu stützen, daß unzweifelhaft die meisten alten Philosophen, auch wenn sie nicht die Bezeichnung Atom gebraucht hätten, dennoch eiusmodi minutias insensibiles magnitudine figuraque variantes gekannt hätten, und führt folgendes über Aristoteles aus[2]: „Quam familiaria etiam Aristoleli haec *λεπτομερειας και μικρομερειας* vocabula fuerint, ex pluribus passim obviis haec duo loca luculenter testantur; quando Lib. II, de Gen. corrupt., cap. II, de substantia quadam subtilissima, non solum spumosam seminis substantiam, sed et aquae, terrae etc. poros etiam angustissimos permeante loquens, *το λεπτομερες,* inquit, *και το μικρομερες αναπληστικον,* quod tenuium partium est, facile replet; cum I. Metaph., c. VII[3] veteres circa principiorum assignationem reprehendens, multum referre, ait, *προς το προτερον και ὑστερον*, i. e. interprete Sonero nostro, ad assignandum principium quod omnibus esse prius debet, attendisse quodnam corporum tenuissimarum et minimarum partium (*μικρομερεστατον καἰ λεπτοτατον*) esset. Hoc enim maxime rationem elementi subire esse (*στοιχειοδεστατον ειναι*) ex quo primo res minimarum partium ac tenuissimorum corporum coniungi possunt, ideoque huic rationi maxime consentanea locutos esse, qui, ignem principium fecerunt, utqui sit subtilissimarum partium. Conf. II. Meteor, cap. VIII et Alex. Comment. ad h. l. et iungatur his Caesalp., Lib. I. Perip. Quaest. 7, p. 21, sub fin.

Ähnliche Harmonisierungsversuche werden veranstaltet, um der kartesianischen Lehre von der Materie als Ausdehnung gerecht zu werden, andererseits um die Lehre von den substantialen Formen in das neue Weltbild einzufügen[4].

---

[1]) Tom. I, Nürnberg 1697. Nach St.s Tode hat Christian Wolf eine Auflage der Physik herausgegeben, Nürnberg 1722.

[2]) a. a. O., S. 30f.

[3]) S. A., c. 8, 988b, 32—989a, 2: *τα μεν συγκρισει, τα δε διακρισει εξ αλληλων γιγνεται, τουτο δε προς το προτερον ειναι και υστερον διαφερει πλειστον. τῃ μεν γαρ αν δοξειε στοιχειωδεστατον ειναι παντων εξ οὗ γιγνονται συγκρισει πρωτον τοιουτον δε το μικρομερεστατον και λεπτοτατον αν ειη των σωματων.*

[4]) Vgl. zum Folg. die wertvolle Untersuchung von Jos. Bohatec, Die kartesianische Scholastik, Teil I, 1912, S. 128ff.

Aristoteles hatte gelehrt -- so übernahmen es die Neuscholastiker von den alten, besonders von Thomas —, die Materie sei das schlechthin Mögliche, das als solches weder Körper noch Form ist, eben nur die reine Möglichkeit, aus der Wirkliches hervorgehen kann. Dieser Lehre setzt nun Sturm die andere, der kartesianischen gleichende, gegenüber, wonach die Materie aktuelles Sein und dem Körper gleichgesetzt ward, eine Anschauung, welche die griechischen Ausleger der Metaphysik (Philoponus, Simplicius, Ammonius) übermittelten. Auch durfte er aus einer Stelle der Schrift de gen. et corr., I, 5, schließen, daß in der Tat Aristoteles Körper und Stoff einander gleichgesetzt habe[1]). Indem Cartesius die Ausdehnung des Raumes mit der körperlichen Substanz gleichsetzte, folgerte er, daß es keinen leeren Raum gebe, und er bediente sich dabei Beweisgründe, die wieder mit denen des Aristoteles fast ganz übereinstimmen[2]).

Die neuere Naturlehre bekämpfte insonderheit die substantialen Formen, mit denen die Scholastik, wie Sturm sagt, bis zur Verzweiflung gerungen habe. Unter der forma substantialis, der qualitas realis oder materialis, verstand man ein Etwas zwischen der Substanz und dem Körper. Sie war keine Substanz, weil sie kein ens per se subsistens war, kein Körper, da sie nur am Körper, nie ohne ihn da war, wie Gestalt, Lage und Form (*σχημα, θεσις, ταξις*), oder wie das Grüne am Blatt, das Trockene oder Feuchte am Holz. Doch wurden in erster Linie Figur, Lage und Ordnung, die schon von Demokrit angewandten Bezeichnungen, als formae substantiales genommen. Gegen sie stritt Jung wie gegen ein figmentum und

---

[1]) Bohatec, a. a. O., S. 131. Zugrunde liegen die Stellen: de caelo, III, c. 2: *αλλο . . . . εξ αλλου γιγνεσθαι σωμα δυνατον, οἱον εξ αερος πυρ ὁλως δε εκμηδενος, αλλου προυπαρχοντος μεγεθους αδυνατον*; de gen. et corr., I, c. 5: *αλλα μην, ουτεστιγμας θετεον, ουδε γραμμας, την του σωματος ὑλην εκεινο δε, οὑ ταῦτα εσχατα, ἡ ὑλη;* Phys. IV, c. 4: *ὁταν . . . αφαιρεθη το περας και τα παθη της σφαιρας, λειπεται ουδεν παρα την ὑλην.*

[2]) Bohatec, a. a. O., S. 133. Man vgl. Descartes, Die Prinzipien der Philosophie, II, 16—18, u. a.: „Auch pflegt man gewöhnlich unter dem Worte ‚leer' nicht einen Ort oder Raum, in dem überhaupt gar nichts ist, zu verstehen, sondern nur einen solchen, worin keine von den Dingen sind, die, wie man denkt, darin sein müßten. So gilt ein Wassergefäß für leer, wenn es nur mit Luft angefüllt ist usw." § 17. (Ausgabe von A. Buchenau, 1911, S. 39.) Arist. Phys., IV, c. 6: *οἱον γαρ τοπον τινα και αγγειον το κενον τιθεασιν οἱ λεγοντες, δοκει δε πληρες μεν ειναι, ὁταν εχη το ογκον οὑ δεκτικον εστιν, ὁταν δε στερηθῃ, κενον κτλ.* Dazu aus c. 7: *το γαρ κενον ου σωμα αλλα σωματος διαστημα βουλεται ειναι.*

als plurimis absurditatibus implicatae[1]). Die streng aristotelische Altdorfer Schule hingegen hatte auch in diesem Punkte den griechischen Auslegern Gehör geschenkt und war zu einer eigenen Auffassung vorgedrungen, welche die unhaltbare Mittelstellung der substantialen Formen als weder Substanz noch Körper noch Geist beseitigte.

Wohl durch Caesalpin angeregt, folgte man hier Ammonius und Simplicius[2]), und so lehrte Ernst Soner (1572–1612), die Ansicht der lateinischen Ausleger sei erlogen und vollkommen unaristotelisch: die substantialen Formen seien nichts anderes als entia in categoriis accidentium, d. h. Qualitäten oder Quantitäten usw.[3]).

---

[1]) De forma substantiali disputatio, Th. I, 2 u. 3.

[2]) Ammonius in Categ. Arist. ad, c. III; Simplicius in Comment. ad Lib. I, Phys. c. VIII. Soner verweist auf Caesalpinus, Lib. I, Perip. Quaest., c. V. Vgl. Jung, Doxoscopiae, p. II, s. 1, c. 2. Comm. Collegii Conimbr. S. J. in octo libros physic. Arist. Stag., I, Cöln 1609, S. 226; s. folgendes Loblied auf die forma substantialis: . . . a qua gradus praestantiae et perfectionis in compositis physicis desumantur; a qua omnis rerum propagatio dependeat; a qua sua cuique rei nota et character insideat; quae quidquid operis in natura fit pro sua facultate moliatur, quae omnes eliciat, tum vitae tum reliquorum munium actiones; cui accidentia tanquam instrumenta subsidio veniant; quae denique spectabilis huiusce mundi theatrum, sua varietate ac pulchritudine mirifice distinguat atque exornet.

[3]) Ernst Soner, in libros XII. Met. Arist. Commentarius ed. a Jo. Paulo Felwinger, Jena 1657, S. 357: Putant plerisque omnes formas substantiarum physicarum esse peculiare quoddam genus substantiae, medium inter accidentia et substantias per se subsistentes, quia ipsae per se subsistere nequeunt, quem admodum accidentia, cum materia tamen substantiam constituunt: sed hoc commentum est interpretum, falsissimum in philosophia peripatetica. Formae enim omnes materiales, si per seipsas, secundum naturam et entitatis suae gradum eas consideres, nihil sunt, nisi entia in categoriis accidentium, i. e. qualitates aut quantitates etc.: Substantiae autem ratio eorum omnis pendet ex fine: quaecunque enim finis et perfectionis naturam habent in materia, dicuntur eius forma substantiales, IV. Meteor. c. ult, woran Sturm, der diese Worte anführt (a. a. O., S. 78 f.) anschließt: in quibus exemplis rem declarat et calorem de substantia sanguinis (*εν μεν γε τῳ λογῳ ὑπαρξει αυτου ἡ θερμοτης*, ait Arist. Lib. III, de part. an., c. 3) caliditatem et siccitatem ignis formam substantialem esse docet, ac similia scholae graecae prorsus consentanea, quae qualitates elementares primas, quas vocant (ad mentem Philosophi Lib. II, de gen. et corrupt., c. 2) pro formis elementorum substantialibus constanter habuit. Videatur enim Sonerus p. segn. 375 ubi calorem iterato ait ignis substantiam constituere, ac tres dimensiones, quae aliis sunt accidentia et in categoria accidentali, substantiam corporis.

Mit Soners Worten trägt Piccart (1574—1620) die nämliche Lehre vor: es könne demnach ein und dasselbe substantiale und akzidentale Form sein[1]).

Auf dieser Altdorfer Überlieferung baute der Auswahlphilosoph Sturm weiter. Niemand, so meint er, könne leugnen, daß es substantiale Formen in dem Sinne gäbe, daß damit jenes andere innerliche Prinzip in einem jeglichen Körper bezeichnet werde, wodurch eins sich wesenhaft vom andern unterscheidet und sein eigentümliches Sein und Substanz erlange. Nur könnten diese Formen weder Substanzen sein noch irgendwelche absolute Seinsweisen, die wahrhaft und eigentümlich existierten, sondern eher modi der Materie. Und so gelangt er zu der Bestimmung: Der Begriff der Form schließt kein wahrhaft tätiges Vermögen ein, sondern bloß eine gewisse, einem jeden Gebilde eigentümliche leidentliche Anlage zu dieser oder jener Bewegung, durch deren Vermittlung die einem jeden eigentümliche Verrichtung zustande kommt, wobei denn eines jeden besondere Anlage betätigt wird. Und zwar, so lehrt er in dem Anhange, der den metaphysischen und ethischen Nutzen der Physik aufschließen soll, bedient sich dieses Mittels, um die eigentümliche und besondere Wirkung eines jeden Gebildes tätig hervorzubringen, einzig und allein die bewegende Kraft Gottes, die alles in allem wirkt, nach dem Verhältnis der einem jeden Besonderen teilhaften Form und Anlage seiner Teile[2]). Vorher aber hat er nicht unterlassen, wie bei der Atomlehre, aus Aristoteles seine Ansicht von der Form zu stützen. Einmal indem er die von Simplicius ausgelegte Stelle der Physik wiedergibt, sodann aus der Metaphysik eine „berühmtere“ Stelle, wie nämlich Aristoteles im achten Buche die Meinung Demokrits, Gestalt, Lage und Ordnung

---

[1]) Über Piccart s. Philos. Altdorf. Disp. XXXV, 5, und XLVIII, 27, 28. Ausgabe Nürnberg 1644, S. 363f. u. 486: An, quod uni rei est substantiale, alteri possit esse accidentale affir., daraus: Quandoquidem figura sphaerica coelo est substantialis, ceu patet 2. Coel., t. 22, ligno vero accidit. Sic calor est substantia sanguinis, ut autem est in aqua, est eius accidens. Uberioris tractationis ergo addo, omnes materiales formales formas (nun wörtlich weiter wie Soner, den P. jedoch nicht nennt, worauf er schließt): Patet hinc idem rationem formae substantialis et accidentalis habere posse. In der letzten Disputation wird dies Verhältnis grammatisch-logisch zu erhellen versucht: Calor plus aqua gibt aqua calida, das Prädikat wird paronym gebraucht; dagegen calor plus chylus gibt sanguis, das Prädikat bildet einen wesenhaften Bestandteil des neuen Begriffs.

[2]) a. a. O., S. 77, 115ff., 847.

seien die drei Quellen der eigentümlichen Unterschiede (differentiae), nicht als falsch, vielmehr als ungenügend verwirft, da es weit mehr eigentümliche Unterschiede gäbe[2]. — Auf diese Weise ließ sich das Alte stützen, das Neue unterbringen; man wahrte die Haltung gegenüber der Überlieferung wie der fortschreitenden Gegenwart und diente nicht immer unglücklich zwei Herren, wie denn immer die heldische Natur in der Wissenschaft, die ungehemmte nur vorstürmende, die Ausnahmeerscheinung bildet.

Wohl hielt sich so die aristotelische Physik noch lange auf den meisten protestantischen Universitäten mit der Zähigkeit des Altüberlieferten, und wurde nach Jenenser Muster vom Helmstädter Balthasar Cellarius noch 1657 in Tabellen gebracht, zu Nutz und Frommen der studierenden Jugend[3]. Allein das erste Wort nahm immer mehr und mehr die neue Naturwissenschaft, und die aristotelische Naturphilosophie geriet gegenüber der Fülle der neuen Beobachtungen und Experimente, der spekulative Gedanke gegenüber Hebel und Wage, ins Hintertreffen, bis spätere Jahrhunderte die allgemeinen Betrachtungen und den geistigen Grund der aristotelischen Physik wieder schätzen lernten.

Eigentümlich berührt, daß auch die theologischen Kreise des Protestantismus an der aristotelischen Naturlehre festhielten, ja gerade sie am längsten, obwohl diese Physik erst christlich gewaltsam zurechtgelegt werden mußte, um sich den Forderungen der Bibel anzupassen. War doch keine Wissenschaft schon den Männern der Reformation darzustellen schwerer gefallen, was uns insonderheit Melanchthons Arbeit an der aristotelischen Physik lehrte. Ein eifriger Vorkämpfer des Aristotelismus wie Johann Scharff, erklärt es für unmöglich, überall Aristoteles zu folgen, zumal in der Physik, wo sich greifbare Irrtümer fänden[4]. Eben des-

[2]) a. a. O., S. 80 f., s. Arist. Phys., I, c. (heutiger Zählung) 7: *γιγνεται δε τα γιγνομενα ἁπλως τα μεν μετασχηματισει, οἱον ανδριας εκ χαλκου, τα δε προσθεσει, οἱον τα αυξανομενα, τα δ' αφαιρεσει, οεον εκ του λιθου ο Ἑρμης, τα δε συνθεσει, οἱον οικια, τα δ' αλλοιωσει, οεον τα πρεπομενα κατα την ὑλην.* Metaph. H., c. 2, 1042 b, 10—23 . . . *λοιπον την ὡς ενεργειαν ουσιαν των αισθητων ειπειν τις εστιν. Δημοκριτος μεν ουν τρεις διαφορας εοικεν οιομενῳ ειναι το μεν γαρ ὑποκειμενον σωμα την ὑλην εν και ταὐτον, διαφερειν δε η ῥυσμῳ, ὁ εστι σχημα, η τροπῃ, ὁ εστι θεσις, η διαθιγῃ, ὁ εστι ταξις. φαινονται δε πολλαι διαφοραι ουσαι, οἱον τα μεν συνθεσει λεγεται της ὑλης, ὡσπερ ὁσα κρασει καθαπερ μελικρατον, τα δε δεσμῳ οἱον φακελος, τα δε κολλῃ σἱον βιβλιον κτλ. κτλ.*

[3]) Tabellae physicae, Jenae 1657.

[4]) Institut. logicae, S. 38.

wegen war schon im 13. Jahrhundert, als der „neue" Aristoteles bekannt ward, die Pariser Universität mit dem Bann gegen die Naturphilosophie (wie gegen die Metaphysik) aufgetreten[1]. Unter den Irrtümern stand der christlichen Lehre besonders die Lehre von der Ewigkeit der Welt entgegen, in der Psychologie die Lehre vom Wesen, der Entstehung und Dauer der Seele. Doch selbst in diesen Stücken waren die aristotelischen Ansichten den Protestanten durch Melanchthons harmonisierendes Kompendium mundgerecht gemacht worden, und neben ihn trat mit dem ganzen Aufgebot einer ein volles Jahrhundert währenden Autorität, Julius Cäsar Scaliger (1484—1558), dessen Bücher de subtilitate geradezu ein Lehrbuch der Physik und Psychologie ersetzten. Es findet sich kaum ein Philosoph oder Theologe in jenem Jahrhundert, der nicht Scaliger gelesen hat[2]; von ihm ging auch ein Johannes Kepler aus[3]. Scaliger aber stritt gegen den Arzt Cardanus (1501—1575) für Aristoteles und entwickelte eine außerdem auf Plato und Galen ruhende Auswahlphilosophie, die demnach das Gepräge des protestantischen Aristotelismus melanchthonscher Färbung tragen mußte.

Immerhin bewahrten die Theologen der Physik gegenüber Zurückhaltung. Johann Gerhard, der uns zugleich Wittenberger Überlieferung vermittelt, rät zwar nicht völlig ab davon, die Geheimnisse des Gottesreiches mit Vorgängen aus der Natur zu vergleichen, mahnt aber zur Vorsicht und zu schonendem Gebrauch[4]. Wie er dabei selbst sich dem Einfluß des Aristotelismus in der Lehre von der Welt und dem Menschen nicht hat entziehen können, das hat Troeltsch auf Grund der Quartbände der Loci theologici Gerhards zusammengestellt und dabei gezeigt, daß Gerhard „ganz im stillen und unter dem Titel biblischer Termini der Dogmatik das Weltbild und die Anthropologie des „Aristotelismus" als Untergrund unterschiebt, auf dem sich die von ihr aufgerollte comoedia divina der Welterlösung abspielt"[5]. Derart unterstand auch er der „Dik-

[1]) Launoy, de varia Aristotelis in acad. Paris. fortuna etc., c. 6.

[2]) Budde, Isagoge, a. a. O., S. 265: Magnae olim autoritatis liber hicce fuit, ut nemo philosophus censeretur, qui eum non legisset.

[3]) Sigwart, a. a. O., I, S. 189.

[4]) Methodus st. theol., Jenae 1654, S. 98 f.: nihil tamen impedit, qualiscumque illustrationis gratia similibus quibusdam ex naturae libro petitis mysteria illa explicare, modo id fiat caute, parce ac monstrata dissimilitudinis simul ratione.

[5]) Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Mel. 1891, S. 41 ff.

tatur" des uralten Aristoteles; und wie er, so alle Theologieprofessoren der Zeit, was an der Philosophia sobria Balthasar Meißners (1587 – 1626) eingehender aufgewiesen werden mag, um so mehr, weil er ein Freund Gerhards war und in den wichtigsten Punkten mit ihm übereinstimmt[1]).

Zunächst ist die Gliederung seiner Ausführungen über die Physik ganz die der Schulen. Sie geht von den Affektionen des physischen Körpers, Raum und Zeit, aus, behandelt die Lehre von der Welt und dem Himmel und schließt mit der Anthropologie, aus der die Betrachtung des wichtigsten Teiles des Menschen, die der Seele, hervorsticht. Aber bereits in der äußeren Einteilung blickt der biblisch-dogmatische Einschlag durch, den sich alle Theologenphysik gefallen lassen muß; hier schon im zweiten Kapitel, das von dem Wesen und den Affektionen des verherrlichten Körpers handelt. Die Aufgabe des Theologen wird demnach, den Aristotelismus so auszulegen und zu benutzen, daß die dogmatischen Lehren des Christentums darin eingehen. In nichts scheidet sich hierin grundsätzlich die lutherische Orthodoxie von derjenigen der katholischen Kirche. So bereiten denn schon die Darlegungen des ersten Kapitels über Raum und Zeit vor, zunächst durch die Unterscheidung des Ortes vom Wo, wie es schon die altscholastische Lehre tat. Das Wo ist der umfassendere Begriff. Ort und Wo verhalten sich zueinander wie Zeit und Ewigkeit. Ort und Zeit kommen den körperlichen Wesen zu, Wo und Ewigkeit den Geistern (spiritus). Damit löst sich nun die Frage nach dem örtlichen Sein Gottes: er ist kein Gegenstand unserer Wahrnehmung, also nicht an den Ort gebunden (*παν γε σωμα αισϑητον εν τοπῳ*)[2]), von ihm kann nur das Wo ausgesagt werden, und zwar im unendlichen, repletiven, Sinne, als von dem, der alles erfüllt. An den Ort gebunden sein, ist ferner nicht Eigentümlichkeit alles Geschaffenen, so ist nach Aristoteles der letzte Himmel nicht im Orte[3]). Widersinn wäre es auch, für die Engel und den Körper Christi quatenus in *λογῳ* subsistit, Gebundenheit an den Ort anzunehmen. Daher kann nun die schwierige Frage der Dogmatik, ob ein Körper nach seiner Auf-

[1]) 1. Ausgabe 1611, I. S. 652—953.

[2]) Arist. Physik, IV, 4, 6.

[3]) S. Phil. sobria, S. 700 ff. — Arist. de coelo, I, c. 7: *ουδεν αρα ὁλως σωμα εξω του ουρανου*; c. 9: *εξω δε του ουρανου δεδεικται ὁτι ουτ' εστιν ουτ' ενδεχεται γενεσϑαι σωμα. Φανερον ανα ὁτι ουτε τοπος ουτε κενον ουτε χρονος εστιν εξωϑεν κτλ.* Meißner verweist auch noch auf de mundo, c. 6.

lösung an zwei oder mehreren Orten gegenwärtig sein kann, bejaht werden; denn Körper-Sein und am-Ort-Sein sind nicht miteinander unlöslich vereinte Begriffe.

Auf diese Weise werden die aristotelischen Bestimmungen des Ortes und der Zeit, dieser als mensuratio durationis ad motum, dialektisch zerdehnt, um Platz für Hauptstücke der orthodoxen Lehre zu schaffen; denn nach der dialektischen Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit, Raum und Wo lösen sich spielend Fragen wie diese: ob die verherrlichten Körper eine andere Substanz haben als die physischen; ob sie unsichtbar sind; ob sie die nicht verherrlichten durchdringen können. Der verherrlichte Körper hat nach der paulinischen Lehre ein *σωμα πνευματικον*; er lebt fortan in einem pneumatischen Lichte, ist darum unsichtbar für uns, die wir im physischen Lichte leben. Und wie die Sonnenstrahlen Glas und Fenster, das Feuer beim Glühen Eisen, die Elemente bei der Mischung einander durchdringen, so die verherrlichten Körper die nicht verherrlichten, wie Christus tat, als er bei der Geburt den Uterus der Jungfrau durchdrang, bei der Auferstehung den Stein, in vielen Erscheinungen verschlossene Türen, schließlich bei der Himmelfahrt die Himmel. — So eigenartig mengen sich aristotelische und biblische Teile, Rationales und Magisches miteinander!

Im Abschnitt über die Welt muß nun der Theologe die Ewigkeit der Welt bestreiten und die Entstehung aus Nichts annehmen. Es fehlt aber nicht an Worten, die Aristoteles entschuldigen: der Heide habe nichts von Sünde und Gnade gewußt, nichts von der Ewigkeit des Menschen, der einziger Zweck und wesentlicher Inhalt der Welterschaffung durch Gott sei. Ruhiger gehen die Ausführungen über den Himmel dahin, sie unterscheiden sich wenig von der peripatetischen Naturphilosophie. Auch hier ist die Rede von den Substanzen des siderischen Himmels, von der quinta essentia des Aristoteles. Die Kindlichkeit der Anschauung und die Unbefangenheit, mit der das Spiel der Dialektik getrieben wird, verrät die Widerlegung der Behauptung, der Himmel habe eine andere Materie als die Erde, weil er sonst auch vergehen könne. Meißner sagt, es handele sich bei dieser Frage nicht um eine convenientia univoca, sondern analogica, der Himmel und die Elemente haben die gleiche allgemeine Materie, aber nicht die gleiche spezielle Substanz. Es wirkt erfreulich, wenn er seine Ausführungen über den Himmel der Seligen mit der *εποχη* des Urteils beschließt.

Die Anthropologie Meißners ist die typische: der Mensch ist

von Gott geschaffen, anfänglich unsterblich, bis er durch den Sündenfall sterblich ward. Er ist geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes, das durch den Fall verloren ging. So untersteht er nunmehr dem Kampf der Begierde und der Vernunft, was schon Aristoteles im letzten Kapitel des ersten Buches der nikomachischen Ethik bezeuge[1]). Die durch den Fall entstandene *αταξια* des Seelenlebens ist die fortdauernde Wirkung der Sünde im Menschen, die mit dem Guten in unaufhörlichem Kampfe liegt und nur durch die Gnade ausgelöscht werden kann.

Die Seelenlehre hebt an mit der Untersuchung über den Ursprung der Seele, die ungelöst das Denken der Jahrtausende bis in unsere Zeit erregt. Meißner enthält sich, mit Augustin und Luther, des bestimmten Urteils, neigt aber mit diesen beiden der Lehre vom tradux zu, freilich wiederum mit einem *επεχειν* und non liquet, was ihn nicht abhält, auf mehr als zwanzig Seiten die Lehre vom tradux als bei weitem wahrscheinlicher und wahrer hinzustellen. Die Frage nach der Seelenlokalisation löst er mit Scaliger, und lehnt die aristotelische Ansicht ab, daß das Herz der Sitz der Seele sei. Die Seele ist nicht nur ganz im ganzen Körper, sondern auch ganz in den einzelnen und gesamten Teilen des Körpers. Um sich das vorzustellen, dafür greift er von neuem die Unterscheidung von Ort und Wo auf. Die Seele ist nicht im Körper wie an einem Orte, da sie nicht vom Orte umschrieben werden kann; denn sie ist kein Körper, hat daher keine Ausdehnung, kann nicht umschrieben werden nach Länge, Breite und Tiefe. Vielmehr ist sie im Körper wie im Wo. — Zum Schluß zeigt sich wieder die aristotelische Seelenlehre in der Gleichsetzung von Leben und Seele, woraus die Einheit des Lebens in der Seele und im Körper folgt: wo es eine Seele gibt, dort auch Leben, weil die Seele das Leben ist. Damit ist zugleich der Lehre von einem selbständigen Leben der Seele ohne den Körper der Weg freigemacht.

Auf das Ganze gesehen erscheint es unverständlich, warum sich die Theologen des Protestantismus gegen die neuere Naturwissenschaft feindlich verhielten, insofern sie Aristoteles bekämpfte; denn im Grunde genommen war in ihren Kreisen Aristoteles längst entthront, und das durch die Bibel. So halten sie vor Aristoteles den Schild aus einem sonderbaren Mißverständnis: sie decken nicht den Stagiriten, sondern die biblische Naturphilosophie, die ein merkwürdiges Gemisch darstellt, in das auch Aristotelisches neben

[1]) 1102b, 16ff.

vielem andern aus Orient und Okzident einging. Überall aber, das lehrt auch die Betrachtung der Theologenphysik nach derjenigen der Naturwissenschaftler und Philosophen, vollzieht sich der Übergang zur neuen Zeit langsam: allerorten finden wir aristotelische Zusätze oder Restbestände, am meisten und längsten im Methodischen. Ob wir in Sennert und Jung oder den Schriften der Theologen lesen, ja selbst die Schule des Descartes[1]) betrachten, wir werden darüber belehrt, wie allmählich sich die neuere Denkweise aus den Fesseln des Aristotelismus löste.

Als aber die großen Errungenschaften der neueren Mathematik und Physik Allgemeingut wurden, da lehnte man die spekulative aristotelische Naturlehre schlechthin ab: sie sei eigentlich gar keine Wissenschaft, da sie sich nur auf wahrscheinliche Hypothesen gründe; nur die Mathematiker und mechanischen Physici könnten sie zu einer Wissenschaft machen[2]). Die Ausdehnung der Erfahrung und die Sicherung der Beobachtung durch Wage, Teleskop und Mikroskop erschütterten vorerst spekulative naturwissenschaftliche Systeme, bis auch die neuere Zeit über die Fülle des Einzelnen hinaus zu den allgemeinen Fragen von neuem vordrang und nun im 19. Jahrhundert vielfach wiederum an Aristoteles anknüpfte.

b) Praktische Philosophie

Wenn es schon wundernehmen muß, daß die protestantischen Gelehrten an der aristotelischen Physik in der Gestalt, die sie im Laufe der Jahrhunderte gewonnen hatte, solange hartnäckig festgehalten haben und damit die Macht der Gewohnheit und der Überlieferung auch innerhalb der geistigen Kultur bekundeten, so überrascht es noch mehr, daß auch die praktische Philosophie des Stagiriten der neuen Kirche lange Zeit genügt hat. Auf ethischem Gebiete, so möchte man meinen, hätte die religiöse Begeisterung aus ihrem eigenen Besitz wie aus dem Vollen geschöpft und die Welt des Sittlichen von sich aus durchtränkt, eine neue Sittenlehre geformt. Aber die Macht der Antike lastet in allen Lebensgebieten

[1]) S. Bohatec, Die cartesianische Scholastik, 1912, I. S. 146f.

[2]) So urteilte Gottlieb Stolle, Einl. zu einer Historie der Gelahrtheit, 4. A., 1736, S. 595f. und gibt damit sicher das allgemeine Urteil seiner Zeit wieder. S. 551 schreibt er: „Arist. hat in dieser Disziplin auch wenig Ehre eingelegt, ob er schon viel davon schrieb, auch durchgehends ein groß Teil der Welt lange Zeit auf seiner Seite gehabt Denn die Zeit, da man das hochschätzet, was man nicht verstanden, ist meist verschwunden. Daher man auch dieses philosophischen Papstes finstere Oracula vor keinen göttlichen Ausspruch mehr passieren läßt".

so schwer und fast erstickend auf dem Reformationszeitalter, daß jeden Forscher Staunen darüber packen muß, wie gewaltsam jahrtausendalte Schöpfungen menschlichen Geistes nachwirken und das menschliche Denken bestimmen. Gewiß wurde versucht, eine Ethik aus der neugewonnenen evangelischen Grundlage zu entwerfen, allein es befremdet nun nicht mehr, zu erfahren, daß erst nach mehr als drei Jahrhunderten dieser Versuch gewürdigt ward, daß er noch heute nur im engeren Kreise der Fachgelehrten bekannt ist: ich meine Thomas Venatorius' de virtute christiana libri III[1]), eine Schrift, an der uns nur die Stellung zum Altertum, insonderheit zum Aristoteles, angeht.

Von Venatorius wird eine Ethik auf Grundlage der Bibel entworfen, doch blickt überall die humanistische Gelehrsamkeit und Belesenheit des Mannes hindurch, der mit Pirkheimer, Camerarius, Obsopäus, Eobanus Hesse, Albrecht Dürer, Sebald Heyden, am engsten mit Lazarus Spengler befreundet war, Reuchlin, Luther und Melanchthon nahestand. Durch diese humanistische Bildung hebt sich aber die Eigenart des Unternehmens um so kräftiger ab. Im Sinne Melanchthons, dessen Kommentar zu den Kolossern aus dem Jahre 1527 zuerst öffentlich seine freundlichere Stellung zur Philosophie verraten hatte und in der Ethik des Venatorius einen ersten Widerhall findet[2]), wird die Philosophie nicht schlechthin verworfen. Vielmehr untersucht das gesamte zweite Buch, inwieweit das Studium der Philosophie dem Christen gestattet werden kann und gelangt zu immer noch weitherzigen Schlüssen[3]). Nur auf dem Gebiete des Sittlichen gewinnt das Religiöse das Übergewicht und wird bestimmend. Denn nur der Glaube, welcher Erkenntnis Christi ist, kann uns helfen; er ist die christliche Tugend

[1]) Nürnberg 1529; damit vgl.: de sola fide iustificante nos in oculis Dei, ad Jo. Hanerum epist. apologetica, Nürnberg 1534. S. auch J. C. E. Schwarz, Thomas Venatorius, Studien und Kritiken, 1850, S. 79—142; Th. Kolde, R. E., 3. A., XX, S. 490: „Venatorius".

[2]) Fol. 152 J.

[3]) Fol. 151 A: Bisher habe er nicht die Philosophie ganz verwerfen, sondern nur ausführen wollen: quae pars philosophiae fugienda sit Christianis, ut sunt de Deo, de rerum principiis, de beatitudine, de fato, et fortuna, quae ut inepte in contentionem, nomine philosophiae vocantur, ita impie in christianismum allatae, fictae a carne peccati opiniones potius quam solidae philosophiae partes censeri debent. Caeterum quae nobis naturam animantium tradit philosophia quaeque citra superstitionem remedia morborum inquirit et quae numeros et mensuras in rebus agundis ostendit quaeque civilis vitae mores format, tantum abest ut ab ea revocem Christianas mentes, ut magnopere (si quo pacto queam) etiam ad illius cognitionem invitem. Vgl. Fol. 94 R, 93 P.

κατ' ἐξοχήν; er führt zur rechten Gotteserkenntnis und zum rechten Verhalten gegen den Nächsten in der Liebe, die ihr entquillt. Die Macht des Glaubens übertrifft alle philosophische Erkenntnis und alles philosophische Können. Quae est quaeso illa sive Aristotelica sive Platonica sive alia ab hominibus tradita philosophia, quae lumine suo nostrae illius virtutis naturam vel saltem extremam eius speciem intueri potuerit[1])? Der Höhepunkt der Beweisführung liegt für unsere Betrachtung im 19. Kapitel des ersten Buches: die vier Prinzipien des honestum, die vier von der Philosophie laut gerühmten Tugenden prudentia, iustitia, fortitudo und temperantia, welche Ambrosius aus Cicero geschöpft und durch seine weit verbreitete Schrift de officiis ministrorum in die christliche Ethik des Mittelalters eingeführt hatte, werden aus der Tugend des Glaubens abgeleitet wie aus dem Quell alles Guten, da sie anders unvollkommen seien.

Wie zu erwarten, mußte eine auf sich selbst begründete christliche Ethik sofort mit der Schulethik, d. h. mit der aristotelischen, brechen. Nur in den Ausführungen über die temperantia schimmert selbst in dieser absichtlich rein christlichen Ethik die aristotelische Lehre von der medietas hindurch. Denn die temperantia wird erklärt als quaedam cum honestate in officiis obeundis mediocritas und muß mit jeder Tugend verbunden sein, die sonst aufhörte, Tugend zu sein! Denn jeder defectus wie jeder excessus sei fehlerhaft. Ja, es gelingt Venatorius eine Verbindung mit der Erbsündenlehre. Die Erbsünde ist nämlich das Gegenteil der mediocritas: peccavit ille (sc. Adam), mensuram divinae voluntatis excessit, poenam meruit. Auf diese Weise wird die temperantia zu einer der wichtigsten christlichen Tugenden und begreift, beim stärkenden Einfluß des Glaubens, unter sich die geistige Wachsamkeit und Nüchternheit.

Auf dem Wege zu einer rein christlichen Sittenlehre, getrennt von der philosophischen, schreitet man aber nicht fort. Wenn auch die Theologen das Recht, d. h. die Oberherrschaft, der Theologie über jede philosophische Ethik behaupten, die christliche Sittenlehre ist erst von Georg Calixt (1586—1656) von der Glaubenslehre getrennt worden, und Johann Conrad Dürr (1677 †) ward der erste Verfasser einer vollständigen theologischen Moral, über die er seit 1659 zu Altdorf Vorlesungen hielt[2]). Unter den Vorläufern nennt

---

[1]) Fol. 31 K.

[2]) Compendium Theologiae Moralis, in quo virtutes et officia hominis christiani tum in genere tum in certis vitae statibus considerati, explicantur etc. Altdorf 1662, 2. A. 1675.

er Venatorius trotz der örtlichen Nähe nicht; dagegen zeigt diese Moraltheologie die einzelnen Flüsse, die sich in ihr als dem Hauptstrome nunmehr vereinigten: die Bibellehre über Luther und Johann Arndt, die Kirchenväter, unter denen Augustin weit voransteht, dann Ambrosius hervorragt, und die Scholastiker vom Lombarden bis auf Vives, die Loci theologici und vor allem die doctrinae catecheticae.

Venatorius hat gegen die Häupter der Reformation nicht aufkommen können, ebensowenig wie später der Hannoversche Rektor Heizo Buscher mit seinem Versuch, eine christliche Ethik (1601) besonders auf der Sittenlehre des Sirakiden und der sogenannten salomonischen Schriften des Alten Testaments zu errichten[1]. Wir sahen schon, wie selbst Luther anfangs die aristotelische Ethik fallen lassen wollte, aber späterhin seine Ansicht änderte, wohl unter dem Einflusse Melanchthons, dessen Kommentare zur nikomachischen Ethik und eigenen Entwürfe zur Sittenlehre vorbildlich werden. Die Schüler trugen seine Ethik vor, gaben sie mit Anmerkungen heraus oder entwarfen nach des Meisters Vorgang eigene Darstellungen einer Ethik, so V. Strigel, Pezel, Chytraeus, Nik. Hemming und P. von Eitzen. Neben Melanchthon tritt dann, als Autorität aus dem engeren Kreise der Reformatoren und ihrer Freunde, Joachim Camerarius mit seiner Erklärung der nikomachischen Ethik. Und diese Form der Auslegung der aristotelischen Schriften zur Ethik, mehr oder minder kritisch philologisch, wird üblich neben einer freieren Darstellung ebenderselben philosophischen Ethik, geschlossen oder in Form der Disputationen oder nach Frage und Antwort. Dasselbe gilt von der Politik und der Ökonomik, den partes speciales der praktischen Philosophie.

Typen der ersten Richtung sind die Werke von Samuel Heiland (1533—1592), Hubert von Giffen (1534—1604), Th. Golius und Jakob Thomasius (1621—1684), der zweiten Conrad Horn (1590 bis 1649), Daniel Stahl (1589—1654), Mark Anton Itter (um 1660) und Johann Adam Scherzer (1628—1683)[2].

---

[1]) Ebenso mißlang ein späterer Versuch Georg Grabows, Rektors am Gymnasium zu Frankfurt a. M., 1698 eine Ethik ohne den Heiden Aristoteles nur mit Hilfe der rechtgläubigen Theologen und christlichen Philosophen zu entwerfen, s. auch darüber Reimmann, Einleitung, a. a. O., IV, 1710, S. 590—595.

[2]) S. Heiland, Arist. Ethicorum ad Nic. libri decem in gratiam et usum studiosorum breviter et perspicue per quaestiones expositi, Tüb. 1578, 1580, 1588, Leipzig 1590. — Hubert Giphanius, Comment. in decem libros Ethic. Arist. ad Nic., Frkft. 1608. — Theophilus Golius, Epitome

Daß der erste Typus anfangs die Vorherrschaft hatte, erklärt sich daraus, daß er dem Lehrvortrag am besten entsprach, wie ihn die Statuten der Universitäten verlangten. Wittenberg hatte das Vorbild abgegeben; seine akademischen Gesetze forderten eine Vorlesung über Aristoteles' Ethik und die Statuten der philosophischen Fakultät schrieben dem Ethikus vor: enarrabit autem ethicus, quisquis erit, graeca Aristotelis Ethica ad verbum. Sed diligenter discernet, so heißt es weiter, genera doctrinarum, legem dei, evangelium, praecepta philosophica et civilia de moribus, diiudicabit sectas philosophorum et illustrabit praecepta exemplis[1]). Diesem „alexandrinischen" Verfahren schließt sich am innigsten Hubert von Giffen an. Sein Kommentar, welcher nach seinem Tode gedruckt ward, dürfte in Straßburg entstanden sein, wo Giffen zuerst Professor der Moral und Philosophie war, bevor er in Altdorf und Ingolstadt die Rechte lehrte und schließlich zum katholischen Glauben übertrat und als kaiserlicher Rat sein Leben beschloß[2]). Er bezeichnet als seine Aufgabe: primum graeca Aristotelis verba quanta potero puritate et proprietate, deinde quanta fide et quam potero Aristotelis rationi accommodatissime latine reddam. Also ist das Erste die zuverlässige Übersetzung, das Zweite die sorgfältige Erforschung des Sinnes (sententiam diligentissime investigare). Ihn aber entwirrt man nur durch Analyse und peinliche Einteilung der einzelnen Fragen, wobei die Dialektik zu Rate gezogen werden muß, denn sie allein läßt die Anordnung und die Methode klar erkennen. Als letztes Hilfsmittel, den Text sinngemäß zu erklären, werden die übrigen Schriften des Aristoteles herangezogen, zugleich um die Übereinstimmung der Lehren miteinander zu beweisen (Aristotelem inter se comparare, hoc est, locum cum loco)[3]).

doctr. mor. ex decem libris ethic. Arist. ad Nic. collecta pro Academia Argentinensi, Argent. 1631. Jac. Thomasius, Breviarium ethicorum Arist. ad Nic., Leipzig 1658. Conrad Horn, Disput. ethicae X depromptae ex eth. Arist. ad Nic., Frkft. 1617, 2. A. 1648. Dan. Stahl, Philosophia moralis sive Ethica, Frkft. 1652. M. A. Itter, Philosophia moralis, Frkft. 1655. Scherzer, Nucleus philos., 1682, S. 166—237.

[1]) S. Scriptorum publ. proposit. in acad. Witeb., Tom. I, Anhang.

[2]) a. a. O., S. 4 schreibt Giffen: nos quam omnium optimum iudicamus interpretandi rationem Alexandriani illam, quae quidem in hac academia (Straßburg?) usitata est sequemur; vgl. des Straßburgers Th. Golius, Ethik, a. a. O., Praef.

[3]) S. Rachelius urteilt in seiner Ausgabe der arist. Ethik, 1660, Introductio, S. 141 von Giffen: quo nemo felicior exstitit, in vero philosophia sensu enucleando.

Damit haben wir die Art aufgezeigt, nach der die aristotelische Ethik gelehrt ward: Wort um Wort ward aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt, der Sinn mit Hilfe der Dialektik, und zwar gerade bei Giffen in sehr ausgedehntem Maße, erschlossen, aus allen aristotelischen Schriften Belege herbeigeholt und alsdann die Nutzanwendung für den evangelischen Christen dadurch gezeigt, daß man die christliche Sittenlehre mit der aristotelischen Punkt für Punkt, wenn auch nicht überall allesamt, verglich und sie nach Kräften miteinander ausglich, Widersprechendes wohl übertünchte, Fehlendes einschob. Nirgends versäumte man aber, die Autoritäten heranzuziehen, und unter der Schar der Kronzeugen steht auch hier Cicero obenan.

Die Ethik gliederte man in *ευδαιμονολογια* und *αϱετολογια*, in die Lehre vom höchsten Gut und von den Tugenden, als den Mitteln, die zum höchsten Gut hinführen[1]). Der erste Teil entsprach den Kapiteln 1—12 des ersten Buches der nikomachischen Ethik, der zweite dem gesamten Reste. Eine mehr ins einzelne gehende Einteilung dieser Ethik schickte Jakob Thomas seinem Breviarium voraus:

Ethica Nicomachea resolvuntur in

- *πϱοϑεωϱια*, ubi quaeritur
  - an sit summum bonum? c. 1
  - ubi de eo agendum? c. 2
  - quomodo et quo auditore? c. 3
  - } lib. I.
- *ϑεωϱια*, cuius partes sunt
  - de fine, i. e. summo bono practico I. c. 4—12
  - II. de medio, i. e. virtute morali ubi eius
    - generalia I. c. 13—III. c. 5
    - specialia
      - fortitudine et temperantia III. 6 ad fin. lib. III
      - liberalitate et aliis 7 virtut. IV
      - iustitia lib. V
    - principium dirigens prudentia, cuius occasione de omnibus agitur virtutibus intellectualibus lib. VI
    - gradus imperfectus, continentia et tolerantia lib. VII. 1—10
    - Cognatum, amicitia lib. VIII et IX
    - obiectum commune, voluptas lib. VII. c. 11 et lib. X. 1—6
- *επιϑεωϱια*, ubi
  - de summo bono theoretico c. 7—8
  - transitio ad libros Polit. c. 9
  - } lib. X

[1]) S. z. B. Stahl, a. a. O., S. 63.

Die auf dieser aristotelischen Ethik begründete philosophische Sittenlehre beschränkt die Aufgabe der Ethik streng auf das Gebiet der zivilen Moral und äußeren Handlungen[1]). Ihr besonderer Nutzen für die Jurisprudenz — da die Ethik die Quelle und die ersten Beweisstücke des Rechtes und der Gesetze enthält —, für die Politik und Ökonomik wird betont und nach dem Vorgange Melanchthons auch für die Theologie. Der Dekalog setzt Kenntnis der Ethik voraus; denn er selbst enthält die lex naturae, von Gott unserem Herzen eingeschrieben. Wohl kehrt auch bei den protestantischen Ethikern stets das alte Bekenntnis wieder, eigentlich biete die Heilige Schrift reinere und heilsamere Vorschriften zum sittlichen Leben, aber spät erst wird daraus die Folgerung gezogen, daß der christliche Gelehrte auf Grund der Bibel eine eigene Sittenlehre entwerfe, die entweder neben die philosophische treten oder besser noch sie ganz zu ersetzen hätte. Nirgends scheint in diesen Gelehrtenkreisen der Widerspruch voll zum Bewußtsein gekommen zu sein, der in der Behauptung liegt, die christliche Gemeinde bedürfe für das bürgerliche Verhalten einer Sittenlehre, die nicht ihren heiligen Schriften entnommen sei, als wenn das religiöse Leben, vom rechten Glauben erfüllt und mit lauteren christlichen Liebeskräften ausgestattet, sich nicht selbst Richtschnur für alles Handeln sein könnte. Wiederum tritt unausgeglichen die Überlieferung neben das Neue, das im Grunde doch nur das Alte ist, nur mit einem neuen Gärungsstoffe, dem erneuerten Evangelium, durchsetzt und davon eigenartig belebt. Paulus steht mitten inne zwischen Aristoteles und Cicero[2]);

[1]) Th. Golius, a. a. O., S. 1 f.: Ethica ἡ ἠθικη est doctrina seu praeceptio de externis moribus et actionibus secundum virtutem ita instituendis, ut quoad fieri possit, homo in hac civili vita bene beateque vivat. Cic. lib. 1 u. 5 de finibus eam breviter definit, quod sit ars vivendi aut doctrina bene vivendi. Vgl. Horn, a. a. O., S. 8; Itter, a. a. O., S. 1.

[2]) Heiland, a. a. O., Praef. Caeterum vobis honestissimi carissimique iuvenes libellum hunc ea conditione dedicatum volo: ut sive in hac sive alia Aristotelicae Philosophiae parte versabimini: sacra illi studia semper coniungatis et ad ea reliqua omnia revocetis tanquam ad unicum studiorum vestrorum scopum; certo persuasum habentes, quemadmodum ad sacram Theologiam addiscendam Aristotelica Philosophia mirificam utilitatem adfert, ita vicissim hanc ab illa perfici et absolvi et sine ea omnem Philosophiam plane mancam et inanem esse, non solum Apostolo teste, verum ipso quoque Cicerone, qui licet quod Deus in terris divinissimum edidit, ignoraverit, Philosophiam lib. 2, offic., lib. 1, de oratore, tamen non tam humanarum quam divinarum rerum contemplatione, definiendum putavit. Aristoteles vero in ea quoque collocasse videtur summum hominis bonum,

anderswo wird der schwächliche Versuch gemacht, das Verhältnis der philosophischen zur christlichen Ethik unter dem abgenutzten Bilde vom Verhältnis der Dienerin zur Herrin zu fassen[1]. Folgerecht war es da eher, wenn der Philosoph den Entwurf einer christlichen Ethik mit Mißtrauen und wenig Wohlwollen begrüßte[2]: denn scheint es nicht richtiger gedacht, die Sittenlehre ganz auf Philosophie zu gründen, wenn doch die Philosophie einen Kreis des Wissens bildet, der in sich geschlossen, also von der Theologie im strengeren Sinne nicht betreten werden darf, ebensowenig wie die Philosophie sich in die Theologie einmischen darf? Und kamen dennoch Fragen aus diesen beiden, streng genommen sich höchstens berührenden, nie sich schneidenden, Kreisen innerhalb des einen oder anderen Wissensgebietes vor, so sagte man, es handele sich ja nur um eine Anwendung analogice. Und wo von einer Verwandtschaft der Theologie mit dem philosophischen Verhalten (habitus) geredet wird, da sollte sie nur im „eminenten" Sinne bestehen[3]. Darum auch greift die protestantische Theologie die alte scholastische Streitfrage auf, ob der habitus Aristotelicus (Nik. Eth. IV, 3) auch auf die Theologie anzuwenden sei[4], und führt sie mit scholastischer Breite und Spitzfindigkeit durch. Das Hauptgewicht wird auf den Nachweis gelegt, daß die Theologie keiner anderen Disziplin unterworfen sei, daß sie nach ihren Prinzipien, ihrem finis und Objekt toto genere von allen anderen Wissenschaften unterschieden sei. Deswegen kann kein philosophischer Habitus bei der Bestimmung des Begriffs der Theologie das Genus bezeichnen. Et sane absurdum est, Theologiae genus quaerere velle inter habitus Philosophicos, cum ita fiat transitus de genere in genus, quod est contra ipsum *τροπον παιδειας*, Aristoteles nihil scivit de supernaturali Theologia: Illos igitur tantum recensuit habitus, qui

---

dum supremam felicitatem in sapientiae studiis ac divinarum rerum contemplatione positam, ultimo Ethicorum aliquot argumentis confirmat.

[1]) Golius, a. a. O., S. 3: etsi enim recte vivendi praecepta purius et salubrius hauriantur ex fontibus Israel, h. e. ex sacris literis, nihilominus tamen possunt etiam haec ethicorum philosophorum praecepta utiliter retineri: ea videlicet conditione: ut divina seu christiana ethica tanquam domina praeluceat et praecedat, haec autem profana et philosophica ethica tanquam famula et ministra subsequatur ac illius lumine regatur.

[2]) Jac. Martini, Paedeia, 1631, Praef. ad lect.

[3]) B. Meisner, Philos. sobria, Pars III: Problemata ethica, etc., Witbg. 1623, S. 187.

[4]) a. a. O., S. 134—219.

a mente maxime trahunt originem et per naturae vires comparari possunt; e quorum numero si theologia genus petere ac de huius natura iudicare velis, secundum illorum naturam, nihil hoc erit aliud quam heterogenea miscere, Philosophiam cum Theologia confundere ac plurimorum errorum fundamenta iacere[1]).

Die strengere Richtung, wie sie uns Johann Gerhard vertritt, fordert darum mit Recht, daß die ethischen Begriffe zuvor aus der Schrift erläutert und dann erst, und nur zum Vergleich, eine philosophische Erklärung angefügt werde[2]). Die freiere humanistische Gesinnung spricht dagegen auch hier aus Calixt, der die Lehren, Definitionen und Forderungen der philosophischen Ethik von der Theologie aufgenommen und gleichsam vorausgesetzt wissen möchte[3]).

Philosophie und Theologie gingen einen wenig glücklichen Bund auf ethischem Gebiete miteinander ein. Allgemein wird die Philosophie als Dienerin anerkannt, somit fehlt nirgends die Behauptung, daß die Quelle alles Guten innerhalb der Ethik, ferner die causa universalis der Tugend, Gott sei[4]). Schwierigkeiten bereitete dem Theologen dagegen die Tugendlehre, weil die christlichen Erztugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, besonders die Tugend *κατ' ἐξοχήν*, der Glaube, von Aristoteles nicht aufgenommen waren. Die Überlegungen, die an dieser Stelle einsetzen, weisen unmittelbar auf Melanchthonsche Gedankengänge zurück; sein intellektualistischer Glaubensbegriff, in dem der Fiduzialglaube Luthers nahezu verschwunden war und der, wie wir oben zeigten, durch Vermittlung des Aristotelismus seine Färbung erhalten hatte[5]), kehrt wieder, allein in einer seltsamen Verschmelzung mit echt Lutherischem. So unterscheidet Meisner[6]), als er die von den Scholastikern, dem Lombarden, Bonaventura, Thomas uneingeschränkt bejahte Frage, ob der Glaube eine Tugend sei, zu beantworten unternimmt, zwischen dem Glauben in doppelter Hinsicht. Glaube, relativ genommen, sofern er das Verdienst Christi begreift und dem spezialen Vertrauen auf die uns um seinetwillen von Gott geschenkte Gerechtigkeit entspricht, ist nur die Form des rechtfertigenden Glaubens,

---

[1]) S. 186f., vgl. S. 182ff.

[2]) Methodus, a. a. O., S. 94.

[3]) App. theol., S. 28.

[4]) Golius, a. a. O., S. 16. Stahl, a. a. O., S. 71.

[5]) S. oben S. 96.

[6]) B. Meisner, a. a. O., S. 664ff.: de virtutibus theologicis, fide, spe et charitate.

insoweit er gerecht macht, demnach keine Tugend, sondern eher eine σχεσις und ein Mittel, das dazu dient, uns die Gerechtigkeit Christi zu schenken. Der Glaube ist aber mehr als lediglich Vertrauen. Das erste Gebot des göttlichen Gesetzes fordert den Glauben an den Einen Gott als eine Tat (opus quoddam) und bedeutet die Zustimmung zu dem Worte Gottes. Als Tat ist er gut, dem Gesetze des Herrn konform und in diesem absoluten Sinne allerdings auch eine Tugend, jedoch keine ethische, sondern eine theologische, da er von Gott aus Gnade mitgeteilt wird und nicht erworben werden kann. Als assensus ist der Glaube zugleich notitia, weil man einem Unbekannten nicht zustimmen könne[1]). Wegen dieser Intellektualisierung des Glaubensbegriffes wird die Ansicht verständlich, daß Religion erzwungen werden könne. Wohl verwerfen die Protestanten den politischen und gesetzlichen Zwang, allein psychologischer und intellektueller Zwang, wie ihn feste, bestimmte und klare Beweisgründe auszuüben vermögen, ist imstande, zur Religion zu führen[2]).

Rationalismus und Mystizismus vereinigen sich somit im Himmel der aristotelischen Philosophie seltsam, um die Tugend des Glaubens zu bestimmen: Quia fides salvifica est partim notitia et assensus, partim desiderium gratiae et fiducia in Christum, hinc eam pro subiecto habere dicimus non tantum intellectum, nec tantum voluntatem, sed utramque facultatem. Ut enim intellectus est scire et assentiri, sic voluntatis desiderare et confidere. Fides igitur in intellectu est, respectu notitiae et assensus, in voluntate, respectu desiderii et fiduciae. Intellectus doctrinam fidei cognoscit et intelligit, ut veram ac certam, sed voluntas eandem sibi applicat, altaeque actis radi-

[1]) Unter den acht Beweisen gegen Bellarmin, daß der Glaube ein Wissen sei, heißt es bei Meisner, a. a. O., S. 684 an vierter Stelle: si fides est assensus in intellectu, uti fatentur Pontifici, utique erit et notitia. Rei enim ignotae non possumus assentiri, siquidem enim assentimur, quia rem veram esse iudicamus. At iudicium semper praerequirit notitiam rei diiudicandae, alias caecum, imo nullum esset.

[2]) Itter, a. a. O., S. 46f.: (religio) potest cogi, coactione physica, firmis nempe argumentis, ac ex necessitate concludentibus, quibus convictus intellectus non potest non assentiri iis, quae credenda tibi proponuntur; est enim intellectus potentia necessaria, qui non magis evidentia obiecti convictus assensum negare potest aut suspendere, ac potentia visiva, praesente obiecto, positisque omnibus ad videndum requisitis, videndi actum inhibere. Non potest, coactione politica et legali etc. Vgl. Dannhauer, Quaest. moral., und Taurellus; es ist das die herrschende Ansicht bis ins Zeitalter der „Aufklärung".

cibus fovet, ut vitalem ac salutarem[1]). Wer will den aristotelischen Einschlag in diesem Gedankengang verkennen? Und dasselbe Bild bietet sich uns bei den Ausführungen über die Tugend der Hoffnung; die feste und sichere Hoffnung schließt ein Wissen ein[2]).

Bei weitem stärker ist der Aristotelismus, besonders die Zwangsjacke der aristotelischen Methode, in den freieren Darstellungen der philosophischen Ethik, ob sie nun in Form der Disputationen oder zusammenhängender Entwicklung der Gedanken durchgeführt sind. Wie wir an den „neueren" Schriften zur Physik doch das alte Schema angewandt oder hindurchblicken sahen, so begegnet uns, noch weniger verhohlen, in der Ethik dasselbe. Auf die Namens- und Wesenserklärung folgt die Abhandlung nach dem Aufriß: finis, obiectum, media. Das Endziel aller Ethik ist das summum bonum, die beatitudo, civilis felicitas. Und der gründliche Rektor des Frankfurter Gymnasiums Mark Anton Itter macht sich die Mühe, aus der nikomachischen Ethik zwölf Eigenschaften des höchsten Gutes zusammenzustellen[3]): *ακροτατον και τελειοταιον* (I. 7), *δι' αυτο αγαπητον* I. 3, *πρακτον και κτητον τῳ ανθρωπῳ* I. 4, *οικειον* I. 3, 5, 10, *αυταρκες* I. 5, *πολυκοινον* T. 9, *κοινωνικον* T. 5, *θεοσδοτον* T. 9, *μη βιαιον* T. 3, *τίμιον* T. 12, *δυςαφαιρετον* T. 3, non sit dormientis, otiosi et calamitosi T. 3.

Das Objekt ist der Mensch im allgemeinen, und zwar, insofern er in seinem bürgerlichen Leben glücklich zu werden bestrebt ist. Solches Streben wird mit Erfolg gekrönt da, wo der Mensch den Vorschriften der Ethik gehorcht, sie bei allen Handlungen befolgt. Diese Mittel aber sind die Tugenden. Sie führen zum Ziele hin, sofern sie recht erfaßt und von einem gesunden Willen durchgeführt werden. Die Tafel der Tugenden enthält die Reihe der elf aristotelischen, woran sich je nach der Geistesschärfe des Verfassers oder seinen Vorlagen und dem vorgesehenen Raume, eine Fülle von Beispielen, Streitfragen, Belegstellen und Schlußfolgerungen mit mahnender Anweisung knüpfen. Besonders regt die Bestimmung der Tugend als eines Mittleren zwischen zwei Äußersten den dialektischen Scharfsinn an, der seine prachtvollste Blüte in den, auch unter protestantischen Gelehrten benutzten Tafeln des reformierten Clemens Timpler erreicht hat[4]). Sie sollen im Anhang Platz finden

---

[1]) Meisner, a. a. O., S. 219f.

[2]) a. a. O., S. 704f.

[3]) a. a. O., S. 18ff.

[4]) Tabulae totius philosophiae practicae, Hanau 1611, S. 6—8. S. Anhang.

als ein leuchtender Beweis für die Begriffsspalterei, die nun einmal, mit Recht, für uns zu einem wesentlichen Merkmal scholastischer Wissenschaft geworden ist.

Die mediocritas als die differentia specifica der Definition hatte jedoch schon im Altertum naheliegende Einwände hervorgerufen, die wir auch von Luther angeführt, von Melanchthon in seiner wideraristotelischen Periode nachgesprochen sahen. Für das Mittelalter wie für die Zeit des Humanismus, und von ihnen auf die Zeit der Orthodoxie vererbt, dürfte die Quelle dieser Einwände Gellius, Plutarch (und Lactanz) sein. Aus erster, häufiger aber wohl aus zweiter Hand sind ihre Gedanken in die Darstellungen der protestantischen Gelehrten übergegangen. Gellius hatte bereits in den „Attischen Nächten“, die im 16. und 17. Jahrhundert viel gelesen wurden, treffend zwischen Zuständen und Handlungen unterschieden, deren Übermaß oder Zuwenig weder lobenswert noch nützlich sei, und solchen, die gerade das höchste Lob verdienen, wenn sie im Übermaß vorhanden sind[1]). Während Gellius in einer grammatischen Erklärung, zufällig und ohne ausdrücklich Aristoteles zu bekämpfen, zu seiner Kritik gelangte, führte sie Plutarch[2]) in einer eigenen Untersuchung gründlicher und als Philosoph durch. Den Aristotelikern fällt daher die Aufgabe zu, die aristotelische Definition zu verteidigen[3]). Das gelingt einmal durch die Unterscheidung von medium (mediocritas) rei und quoad nos (quae nos

---

[1]) Vgl. Gellii Noctium Atticarum libri XX. Ex recensione Mart. Hertz, Lipsiae 1871, S. 148: Nam et gratia, si nimia atque inmodica, et mores, si multi atque varii, et verba, si perpetua atque infinita et optundentia, et fama, si magna et inquieta et invidiosa sit, neque laudabilia neque utilia sunt; ingenium autem et officium et forma et disciplina et consilium et victoria et facundia sicut ipsae virtutum amplitudines nullis finibus cohibentur, sed quanto maiora auctioraque sunt, multo etiam tanto laudatiora sunt.

[2]) De virtute morali, 444c ff.; Werke, Didot, Paris 1885, Tom. III, 539: *ου γαρ ἁπασαν αρετην μεσοτητι γινεσθαι ῥητεον· αλλ' ἡ μεν απροσδεης του αλογου και περι τον είλικρινη και απαθη νουν συνισταμενη σοφια και φρονησις, αυτοτελης τις εστιν ακροτης του λογου και δυναμις, ᾗ το θειοτατον εγγιγνεται της επιστημης και μακαριωτατον· ἡ δ'αναγκαια δια το σωμα, και δεομενη της παθητικης ὡσπερ οργανικης ὑπερεσιας επι το πρακτικον, ουκ ουσα φθορα του αλογου της ψυχης ουδε αφαιρεσις, αλλα ταξις και διακοσμησις, ακροτης μεν εστι τη δυναμει και τη ποιοτητι, τῳ ποσῳ δε μεσοτης γινεται, το ὑπερβαλλον εξαιρουσα και το ελλειπον. Επει δε πολλαχως το μεσον . . . τουτων μεν ουδενι των τροπων ἡ αρετη ειη αν μεσοτης κτλ:*

[3]) Heiland, a. a. O., S. 40ff., Golius, a. a. O., S. 55f., Horn, a. a. O., S. 37ff., Stahl, a. a. O., S. 68ff., 119ff.

respicit). Es liegt nicht ein arithmetisches oder geometrisches Verhältnis der Mitte vor, sondern ein qualitatives, verschieden nach den Umständen und nach der Persönlichkeit. Golius z. B. trennt die Gruppe der an sich und ihrer Natur nach guten Affektionen und Handlungen: Gottesliebe, Vaterlandsliebe, Gatten- und Elternliebe, Nächstenliebe, Gott recht verehren, die Wahrheit sagen, anständig leben, und diejenige der an sich und ihrer Natur nach schlechten: Neid, Übelwollen, Unbarmherzigkeit, Stehlen, Rauben, Unrechttun, Meineid schwören, Huren, von den indifferenten, an sich weder guten noch bösen. Jene verdienen auf keine Weise durch Einhalten der Mittelstraße höheres Lob, sondern schlechthin verabscheut oder im höchsten, uneingeschränkten Maße ausgeführt zu werden. Dagegen erreicht die Gruppe der indifferenten erst auf der Stufe der rechten Mitte ihren sittlichen Wert, und mit ihnen hat es die Tugend im sittlichen Sinne zu tun: Die Ethik hat zu zeigen, wie Vergnügen, Schmerz, Liebe, Freude, Furcht, Haß, Essen, Trinken, Schlafen, Schenken, Empfangen, Schätze erwerben, nach Ehren streben usw. das rechte Maß einzuhalten, Überschwang und Mangel zu meiden haben. — Und nach solcher Rechtfertigung des Prinzips setzt dann mit voller Breite die Einzelausführung ein.

Keinen Bedenken begegnet es, daß Aristoteles in der Kontemplation das vorzüglichste sittliche Verhalten gesehen und so das theoretische Verhalten über das praktische gesetzt hat. Denn der Rationalismus der Gelehrten glaubte von vornherein an das Übergewicht und die Vorherrschaft der mens (*νους*), und sie sahen, mit Aristoteles, darin ein Zeugnis des göttlichen Geistes. Im theoretischen Verhalten ist der Mensch dem göttlichen am nächsten; dadurch kann er sich in etwas wenigstens von seiner Sterblichkeit befreien und *αθανατιζειν*, und so wird er *θεοφιλεστατος και ευδαιμονεστατος*[1]).

Die Übereinstimmung der aristotelischen Ethik mit der Heiligen Schrift erschien Johann Zeisold (1599—1667), dem Jenenser Philosophen, so außerordentlich klar und allen Kundigen hinreichend bekannt, daß er nähere Ausführungen für überflüssig hielt[2]). Und wir begreifen, daß die Ethik eine Vorzugsstellung unter den philosophischen Lehrfächern einnahm und viel von dem Lob auf sich sammelte, das im 16. Jahrhundert die Logik, im 17. die Metaphysik

---

[1]) Golius, a. a. O., S. 255.

[2]) De Aristotelis . . . cum scriptura sacra consensu, Jena 1661, S. 176.

für sich in Anspruch nahm[1]). Immer noch galt das Urteil, mit dem in den 1545 erneuerten Statuten der Universität Greifswald die Erklärung der nikomachischen Ethik begründet wird: cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur.

Eine vollständige Ablehnung des Aristoteles erfolgte erst, als, angeregt durch die großen Naturrechtslehrer des 17. Jahrhunderts und durch Baco, Descartes und Hobbes selbständige Entwürfe in protestantischen Kreisen gewagt wurden. Denn die ethischen Systeme, die im Anfang des Jahrhunderts neben das aristotelische traten und auch in protestantischen Landen Eingang fanden, waren zumeist Auswahlsysteme, in denen an Stelle des Aristoteles die Stoa oder Epikur trat, und es liegt im Charakter solcher Auswahlsysteme, daß ihnen die scharfe Absage an ein anderes System schwerfällt.

So betont Justus Lipsius (1547—1606)[2]), auf den die Erneuerung

---

[1]) S. das Gedicht des Tübinger Professors der Poesie und Geschichte Erhard Cell (1607) in der Ethik Heilands, a. a. O., Praef.:

Ethica, quae morum formam complectitur omnes
Aequiparat partes, Philosophia, tuas,
Aut etiam superat, sive excellentia cordi,
Utilitas cordi sive sit ampla tibi,
Manat, et in terras haec late effunditur omnes,
Quaelibet ipsius commoditate vigent.
Omnis ope ipsius Respublica surgere coepit,
Hac servata fuit, hac stabilita fuit.
Sola haec omnigenis exordia praebuit aequis
Legibus, hac vires obtinuere suas.
Haec peperit cunctis ingentia commoda regnis:
Disciplinarum haec sustinet omne genus.
Est reliquis in eam spectantibus omnibus unam
Dignior et reliquis plus ea laudis habet.
Mens etenim reliquis quasi facta paratior, inde
Aptior est studiis Ethica celsa tuis.

[2]) Lipsius, Opera omnia, 4 Bde., Vesaliae 1675, Tom. II, S. 109: „Ipsam illam (philosophiam) legitimam Divam revocari a te volo, non hanc squallidam et personatam. Nam Scholarum hunc, ante hunc, ante annos trecentos aut quadringentos, usum sive abusum cur teneas? Sperne, et reduc omnia ad veterem veramque formam . . . Nos Aristotelem reducimus, sed ipsum et, si me audis, non solum. Ipsum dico, quia obscuri illi in eum et aculeati commentarii, cui rei? Detorquent rectissima ingenia et in acuminum flexuosos labyrinthos abducunt, a vero Philosophiae fine. Ipsum legisse et intellexisse, satis fit et maxime in iis libris, quos hi minime legunt. Logica illa aetatem eos occupant, concepta, ab Aristotele fortasse, nunquam ita scripta. Politica quis tangit? quis de animalibus? aliaque divina, ob

der stoischen Philosophie zurückgeführt wird, daß es ihm fernliege, Aristoteles ganz zu stürzen; er ist auch ihm der rex Peripateticorum, und seine reine Philosophie will er wieder herstellen helfen an seinem Teile. Der protestantische Arzt Joh. Jonston (1603—1675) ist ebenfalls von ausgesprochener Feindschaft entfernt; neben Cicero, Seneca, Plinius, Tacitus, Plato, und in dieser Reihenfolge, steht als Autorität für ihn Aristoteles, dabei ist er ein Freund des Comenius und will neue Wege wandeln[1]). Noch stärker tritt die aristotelische Vorlage in der gleichfalls auf Auswahl beruhenden Moralphilosophie des Helmstädters Conrad Horn hervor. Sein Ideal war, die dogmatische Ethik, in der Aristoteles ohnegleichen sei, mit der paraenetischen, in der den Stoikern die Palme gebühre, zu vereinen, wie es Plato und Sokrates glücklich vermocht hätten[2]). Der eigene

---

quae mirati illum nos et prisci sumus? Nam Ethica ipsa leviter libant et velant in transcursu." Und in seiner „Manuductio ad stoicam philosophiam", 1604, Lib. I, diss. IV: A quibus petenda philosophia? Aristoteles et Plato laudati: nec tamen his solis adhaerendum, a. a. O., Tom. IV, S. 630ff. sagt er: In scholis soli (Peripatetici) regnant, ab octingentis amplius annis apud Graecos Latinosque admissi. Quis pellet? nec velim nec debeam fortasse. ... Aristotelem, regem illum Peripateticorum, magnum inter homines fuisse, quis abnuat? Aber er will Seneca, einem Auswahlphilosophen, folgen; nam „semper illam unius sequi non id curiae, sed factionis est", Sen. De vita beata, c. 30.

[1]) Enchiridion ethicum ex sententiosissimis dictis concinnatum et in libros tres distinctum, Breslau 1658, S. 217 wird die Didaktik des Comenius, „amicus noster", empfohlen, ihr baldiges Erscheinen angezeigt. Ob er auf die Amsterdamer Ausgabe Opera didactica omnia verweisen will? Denn die Didaktik war zuerst 1632 erschienen.

[2]) Oratio de recte colendis opt. artium et Philosophiae moralis studiis habita, der 5. Aufl. der Moralphilosophie, 1665, angehängt; hier S. 671f. Qui dogmatice tradunt hanc sapientiam, id operam dant, ut recte primo de omni vita sentias, quid sequendum, quid fugiendum accurate noris, ideoque sententias discrepantes inter se conferunt, utra vera utra falsa disputant et docent: absque quo si fit recte agere quicquam non licet. Qui vero paraenetice adferunt, id spectant, non tam ut disputent et doceant nova quam ut quae iam didiceris, id ea te excitent, animent et impellant, ne quae recta esse scis, aut contemnas aut insuper habeas. Utrumque genus si coniunxeris, nihil rectius fieri aut utilius potest. ... In dogmatico quidem excelluit Pythagoras ... et sine pari Aristoteles, in utroque Plato et Socrates, in paraenetico Stoici palmam tenent. Quid enim per Deum immortalem pulchrius, quid praeclarius, quid denique divinius esse potest illis tum dissertationibus tum 672 cohortationibus Socratis apud Platonem, quid accuratius disputationibus Aristotelis in Ethicis, quid maius et ἐνεργέστερον Stoica illa sublimi et virili sapientia in Seneca et Epicteto?

Entwurf geht vom höchsten Gut und der bürgerlichen Glückseligkeit aus und erreicht im ersten Buche den Anschluß an die aristotelische Ansicht, daß das Glück nicht in einem Habitus, sondern in der Ausübung der Tugend bestehe[1]). Im dritten und vierten Buche werden sodann die dianoetischen und moralischen sowie die heroischen Tugenden behandelt, in der Reihenfolge der nikomachischen Ethik. — Über diese Entwürfe hinaus gehen erst des Hamburgers Vincenz Placcius' (1642—1699) mehrbändige Darstellungen der Sittenlehre[2]), die sich an Vives und Baco anschließen, Samuel Pufendorf (1632—1694) und der durch ihn erweckte Christian Thomas (1655—1728)[3]).

Eine nennenswerte Tätigkeit als Herausgeber von Schriften des Aristoteles zur praktischen Philosophie haben nur zwei protestantische Gelehrte in diesem Zeitabschnitt entfaltet: Samuel Rachelius und Hermann Conring, beides Helmstädter Professoren. Denn die Arbeit Matthias Bergs (1536—1592), eines Braunschweigers, der 1582 sein Amt als Rektor des Catharineums niederlegen mußte, weil er die Konkordienformel nicht unterschreiben wollte, und als Professor der Moral in Altdorf starb, ist nicht hoch zu bewerten. Er gab die nikomachische Ethik heraus mit der Übersetzung des Dionys Lambinus, der er den Vorzug gab vor der, wie wir von ihm hören, zu Unrecht unterschätzten des Camerarius. Berg lobt

---

[1]) Philos. moralis sive civilis doctrinae de moribus libri IV, Frkft. 1624, 5. A. 1665, S. 93f., Nik. Eth., 7, c. 8, 1098b, 29ff., S. 109. IV. Idus Julias 1583 an Paul Busius.

[2]) Typus accessionum moralium sive institutionum medicinae moralis, Hamb. 1675; De morali scientia augenda commentarium in Franc. Baconi etc. de dignitate et augmentis scientiarum librum septimum etc., Frankft. 1677; Philosophiae moralis plenioris fructus praecipuus, qui est agnoscere illius ope, philosophiam non sufficere beatitati solidae ulli constituendae, nedum acquirendae: revelationem vero divinam ei necessariam etc. Helmstädt 1677; Typus medicinae moralis d. i. Entwurff einer vollständigen Sitten-Lehre nach art der leiblichen Artzney-Kunst . . . dabey eine etwas weiter aussgeführte, auch dem Christenthum anbequemte Diaeta moralis philosophico-christiana usw., Hamburg 1685.

[3]) Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel, zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen; oder: Einleitung der Sitten-Lehre, Halle 1692, 8. A. 1726; Von der Artzeney wider die unvernünftige Liebe und der zuvor nötigen Erkäntniß Sein Selbst, oder: Ausübung der Sitten-Lehre, Halle 1696, 8. A. 1726. Hier bekämpft Th. besonders die arist. Affektenlehre, s. S. 42ff., 69, ihre Tugend der Gerechtigkeit, S. 159.

diese Leistung als eigenartig, gut lateinisch und treu, nur mißfällt ihm, daß sie sich nicht genau genug an den griechischen Text anschließe. Daher habe er Lambinus gewählt und diesen überall da, wo er ungenau sei — und das soll infinitis paene in locis der Fall sein! — verbessert. Nur einen Teil des neunten und das ganze zehnte Buch hat Berg allein übertragen. Die angefügten Noten sind trotz der großen Anzeige wenig umfangreich und vor allem ohne textkritischen Scharfsinn irgendwelcher Art[1]).

Wertvoller ist das Werk Rachelius' (1628—1691). 1660 erschienen die zehn Bücher der nikomachischen Ethik mit einer 150 Seiten langen Einleitung, welche die neuesten naturrechtlichen und ethischen Theorien in der üblichen innigen Verbindung mit den religiösen Fragen prüft und die Stellung der aristotelischen Schrift — dieses „perfectae felicitatis in vita perfecta acroamaticum opus philosophorum principis“ — zu ihnen untersucht. Von wenigen Irrtümern abgesehen, z. B. daß er die Kindesaussetzung Pol. VII. 16 dem Naturrecht zuwider gebilligt habe, bleibt der Wert und der Nutzen der gesamten praktischen Philosophie des Stagiriten hoch und unangetastet[2]). Die philologische Arbeit ist wenig bedeutend, wenig selbständig. Rachelius legte den griechischen Text der Ausgaben des Florentiners Petrus Viktorius (1547) und die Sylburgs zugrunde, die er fleißig verbesserte. Als Übersetzung nahm er diejenige des Matthias Berg, der seinerseits nur die recht gute des Dionysius Lambinus zu verbessern bestrebt gewesen war. Was nach als besondere Leistung Rachelius' zurückbleibt, das ist die Gliederung des Textes, die Fassung der Überschriften und dann, was noch heute dieser Arbeit einen Wert zu geben vermag, die Angabe sämtlicher Parallelen aus der Großen Moral, der Eudemischen Moral, der Politik und Rhetorik.

An Conrings Ausgabe der Politik ist die philologische Leistung wenig höher zu bewerten, wenn sich auch der Herausgeber besonders des griechischen Textes angenommen hatte. Für die Textgestaltung schloß Conring sich in erster Linie an Daniel Heinse an, daneben an Sylburg, und unter den lateinischen Übersetzungen

---

[1]) Arist. Ethicorum, sive de moribus, ad Nicomachum libri decem Adiecta ad contextum graecum interpolatione latina Dionysii Lambini, sed interpolata innumeris in locis, ita ut Aristotelis sententiam fideliter exprimat Ich sah nur die 2. Auflage von 1609. Die Noten umfassen S. 450—467 Aristoteles ist ihm „alterum post Socratem rerum naturae miraculum“, s S. 6. Über Camerarius s. S. 10f.

[2]) Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum libri decem, Helmstädt 1660

wählte er in der ersten Ausgabe diejenige Huberts von Giffen, in der zweiten dagegen die des Petrus Viktorinus, die zwar kürzer und dem griechischen Text eng angepaßt war, aber Conring doch besser als die allzu freie und vom griechischen Texte abweichende von Giffens erschien[1]. An zwei Punkten aber glaubte Conring scharf zufassen zu sollen: in der Textkritik und der Anordnung der Bücher. Der Text sei stark verstümmelt auf uns gekommen, und das erkläre die erheblichen Schwierigkeiten des Verständnisses und mache gründliche textkritische Arbeit nötig. Und über diese gab Conring Rechenschaft auf fast hundert Seiten seiner Ausgabe[2], ohne doch für seine Mühewaltung die Anerkennung der Späteren geerntet zu haben. Ja, ein so guter Kenner des Griechischen wie Göttling wirft ihm mittelmäßige Beherrschung des Griechischen vor; mit seinen zahllosen Asterisken habe er umsonst die aristotelische Nacht wie mit Sternen zu erhellen versucht[3]. — Die Reihenfolge der Bücher ordnete er so, daß die Bücher VII und VIII sich an das III. Buch anschlossen, wie es der Inhalt nahelegt. Diese Umstellung hatte bereits 1577 Antonius Scainus da Scalo vorgenommen, aber Conring hat sie unabhängig von Scainus schon 1637 verlangt und erst durch seine Beschäftigung mit Daniel Heinses Ausgabe der Politik erfahren, daß schon Scainus vor ihm die Umstellung begründet habe[4]. Conring hielt die Änderung der üblichen Reihenfolge für nötig, um das Werk als Ganzes verständlich zu machen[5]. Übrigens hält er die Politik für echt aristotelisch, und zwar für eine akroamatische Schrift. Sie hat ihren hohen Wert darum, weil Aristoteles, ein wahrer Künstler in Rede und Schrift, die Politik in einem Alter verfaßte, wo Urteil und Erfahrung am meisten Geltung hätten[6]. Seine weisen Worte verdienten wie Orakel geehrt und gehört zu werden[7]. Und in der Widmung an den Mainzer Erz-

[1] Auch diese Ausgabe erschien nach Giffens Tode zu Frankfurt 1608: Commentarii in Politicorum opus Arist., in denen der Text abschnittweise übersetzt und darauf erklärt wird.

[2] S. 655—748.

[3] Ausgabe, Jena 1824; sie war Goethe gewidmet, vgl. m. Schrift: Goethe und Aristoteles, 1914, S. 5f.

[4] Vgl. Conrings Ausgabe von 1656, S. 612. Heinses Ausgabe cum perpetua in omnes libros paraphrasi erschien 1621, Lugduni Batav.

[5] S. 637ff.

[6] S. 640f.

[7] S. 557: et vero ea est Aristotelis eruditio et in civili quoque sapientia auctoritas, ut eius sit sententiis haud minus propemodum quam oraculis fidendum.

bischof Johann Philipp spricht er von der vera ac non fucata civilis prudentia ex summo, imo fere unico, magistro discenda; ja, er meint, es wäre für Deutschland von Segen gewesen, wenn seine Herrscher von Aristoteles gelernt hätten, wie Staatswesen eingerichtet und vor Schaden und Untergang bewahrt werden sollten. Denn, so folgert der Rationalist, die blühendsten Gemeinschaften seien weniger infolge menschlicher Bosheit untergegangen, als weil ihre Regenten unwissend waren[1]).

Den Mittelpunkt der Pflege der aristotelischen Politik an den protestantischen Universitäten bildete Helmstädt, das den besten Nährboden des Humanismus im protestantischen Norddeutschland besessen hat. Und die Bewunderung der Politik war ohne Zweifel wiederum durch Cicero, den Liebling aller Humanisten, stark beeinflußt. Giffens Kommentar kann darüber belehren[2]). Er führt aus: Zu allen Zeiten seien die Akademiker und Peripatetiker für die wahren Politiker gehalten worden, denn Epikur habe (nach Cic. Tusc. 5) seinen Anhängern verboten, sich um die Angelegenheiten des Staates zu kümmern, und die Stoiker berührten in ihren Erörterungen nur Dinge des alltäglichen Lebens (nach Cic. de leg. 3). Ja, mit Ausnahme des Halbperipatetikers Panaetius trügen sie viel Unsinniges und vom gewöhnlichen Leben Abweichendes herein (Cic. in Mureniana), selbst Lasterhaftes und Schimpfliches (Laertius in vita Chrysippi und Sextus Empiricus, Hypotypos. Pyrrhon. libr. 3). Darum wären die Akademiker und Peripatetiker die echten Politiker und unter ihnen die Fürsten Plato und Aristoteles. Dabei fordert Giffen, daß zuerst Aristoteles gelesen werde, was von großem Nutzen sei für das Verständnis der platonischen Schriften vom Staat und von den Gesetzen.

In Helmstädt war es nun der weise Johann Caselius (1533 bis 1613) gewesen, der diese hervorragende Pflege der aristotelischen Politik eingeleitet hatte. Aus seinen Opera Politica[3]) spricht ein selbständiger Denker, ein kluger, welterfahrener Gelehrter und

---

[1]) a. a. O. Germaniae cumprimis summe commodum fuerit, si illi qui ad clavum sedent, ex Aristotele didicerint quemadmodum omnis generis respublicae et institui debeant et a morbis atque interitu defendi.

[2]) a. a. O., S. 8, 10.

[3]) 1631 zu Frankfurt herausgegeben vom Helmstädter Conrad Horn mit einer Vita J. C. Die Werke enthalten a) *Προπολιτικος*, b) *Παραδοξα* de victu et splendore principum, c) *Πολιτευομε νος*. In c) wird ausgeführt, wie ein junger Mann rechtzeitig den politischen Dienst für den Staat erlernen,

feiner Stilist noch heute anregend zu uns. Aus diesem Kreise war Henning Arnisaeus (1635 †), ein Schüler von Cornelius Martini, hervorgegangen, dessen doctrina politica in genuinam methodum, quae est Aristotelis etc.[1]) uns einen rechten Einblick in die Vorlesungstätigkeit des Politikus tun läßt. Die Schrift ist ein entsetzliches Gewimmel von Autoren aller Völker und Zeiten, wobei besonders Beachtung verdient, daß auch die katholischen Neuscholastiker reichlich herangezogen werden. Als praktische Wissenschaft muß die Politik — nach Zabarella — resolutivo ordine gelehrt werden. Die Darlegungen beginnen darum mit dem finis: der äußere Zweck sei, gut und glücklich zu leben und in die Ethik zu verweisen, der innere sei der Staat, sofern er eingerichtet werden solle, um den Bürgern ein gutes und glückliches Leben zu ermöglichen. Diesen engen Zusammenhang mit der Ethik, den die Politik gewahrt hat und der als charakteristisch für aristotelische Politik gilt, betonen alle Schriftsteller. Die Politik wird dadurch zum spezialen Teil der praktischen Philosophie, zu einer wahrhaft architektonischen Wissenschaft, weil sie als das letzte Ziel der bürgerlichen Gesellschaft das bene beateque vivere aufstellt und sämtliche bürgerliche Verrichtungen in rechter Ordnung vorträgt. An den Anfang tritt nun aber für Arnisaeus der Staat, wie der Schluß in den ersten Analytiken, Wissen und Beweis in den zweiten. Dann erfolgen die einzelnen Ausführungen nach dem Schema, das die Politik an die Hand gibt: er beginnt mit dem Verhältnis von Mann und Weib, Herren und Sklaven, muß aber alsbald mehrere neue Betrachtungen einfügen, so über die maiestas, das Haupt des Staates, wovon Aristoteles wenig zu sagen gewußt habe. Überhaupt hätte sich auf politischem Gebiete seit Aristoteles' Tagen unendlich viel geändert, so daß seine Vorschriften nicht schlechthin genügten[2]).

---

dazu erzogen werden muß; eine lesenswerte Abhandlung zur Frage der „staatsbürgerlichen Erziehung". Aber auch a) enthält eine Fülle wertvoller Gedanken über den wahren Politiker, den Caselius durchaus nicht im Redner oder im Rechtsgelehrten als solchem sieht, vgl. S. 21 ff., 30, 35 ff.

[1]) Frkft. 1606. Mit dieser Arbeit steht auf gleicher Stufe, doch bedeutend lesbarer, Herm. Kirchner, Respublica, Marburg 1608, in 20 Disputationen.

[2]) Arnisaeus, a. a. O., S. 15: (In logicis, physicis, metaphysicis) pauca sunt, quae tempus nos post Aristotelem accuratius docuit, in ethicis nihil fere notaveris, in quo Aristoteles possit videri Suffenus, ut proverbis Catulli utar . . . Verum politicorum longe alia est ratio, quippe quae in arbitrio hominum consistunt et in dies, ne dicam, in horas mutantur.

Neue Herrschaftsformen, neue Kriegführung, das Feudalrecht und Kirchenrecht, neue Staatsämter, Gesetzgebung, neues Gerichtswesen sei aufgekommen und verlange Beachtung[1]).

An der Julia lehrte auch Balthasar Cellarius, der 1670 die Politik in Tabellen herausgab und vor ihm, freilich als Mathematiker, Johann vom Felde (rd. 1668), nach dessen Urteil niemand an Aristoteles reichte, so daß er auch nirgends von ihm abgehen, auch nicht die Reihenfolge der Bücher ändern wollte[2]).

Was die protestantischen Gelehrten an der aristotelischen Politik anzog, abgesehen von dem zumeist unbewußt ertragenen Zwang, den die Überlieferung und der Gelehrten eigener Bildungsgang ausübten, das war einmal die allgemeine Art der Behandlung politischer, wirtschaftlicher, sozialer, verfassungsmäßiger und rechtlicher Fragen. Nicht ein bestimmter Staat, sondern der Staat im allgemeinen war ihr Gegenstand. Dazu kam die Möglichkeit, an die Bibel anzuknüpfen, nach der von der Familie aus, vom ersten Elternpaare, die Menschheit sich entwickelt haben soll. Sodann hatte sich Aristoteles über die Monarchie lobend geäußert[3]), und das ermöglichte dem Deutschen, noch dazu im Zeitalter des sich festigenden Königtums und souveränen Fürstentums, die Rechtfertigung der deutschen Zustände, während der Gelehrte zu seinem Rechte kam, da der Stagirite zur Aristokratie der rechten Mitte hinneigte, wogegen Einigkeit in der Ablehnung der Demokratie, „die noch niemand der Besseren gelobt habe“[4]), zu herrschen scheint.

Die neuen Theorien des Naturrechts, die christlichen Staatslehren wie die Seckendorffs, vor allem aber die von der Herrschaft der Theologie befreiten, auf die natürliche Vernunft erbauten Staatslehren, wie sie Pufendorf zuerst entwarf und in protestantischen Landen durchkämpfte, stellten Aristoteles' Werk gegen Ende des 17. Jahrhunderts ganz in den Schatten, und, bezeichnend für den Volks- und Staatscharakter, nur in England hat es durch das 18. und 19. Jahrhundert fast ununterbrochen die Beachtung gefunden, die es verdient.

---

[1]) Vgl. damit, was Caselius ausführt in seinen Op. omnia S. 54 ff. über die vielseitigen Aufgaben der Politik.

[2]) Analysis librorum politicorum Aristotelis, Frkft. 1654. Praef.: Arist. cui in demonstrando repertus fuit par nemo vel secundus.

[3]) Freilich nur über das Königtum im idealen Sinne, s. Th. Gomperz, Griechische Denker, 1909, III, S. 276 f.

[4]) Kirchner, a. a. O., S. 74 ff. und: Synopsis philos. practicae, Marburg 1609, th. 143.

c) Die Rhetorik und ihr Einfluß auf die Homiletik und Hermeneutik.

Um vieles mächtiger stellt sich der Einfluß der aristotelischen Gedankenwelt innerhalb der Formaldisziplinen, der Rhetorik und Logik. Die Dialektik stand bei den Humanisten im Mittelpunkte des Philosophierens wie im nachhumanistischen Zeitalter die Metaphysik, der wir ein eigenes Kapitel widmen. Neben ihnen spielte die Rhetorik allerdings eine bescheidenere Rolle. Freilich liebte der Humanist rhetorisches Wortgepränge und eiferte Cicero und Quintilian nach, allein es fehlte der Rhetorik der Alten im Deutschland Luthers der erforderliche Nährboden, um recht zu gedeihen. Daß sie weiterlebte, war eine Folge der Tatsache, daß die protestantischen Kreise den Schulbetrieb so übernahmen, wie er vor Luthers Auftreten gestaltet gewesen war. Die rhetorischen Übungen, die schon in der römischen Kaiserzeit und bis in die letzten Tage Altroms einen großen Umfang eingenommen hatten, waren auf den italienischen Universitäten des 14. und 15. Jahrhunderts zu neuer Blüte gelangt und wanderten von hier auf die deutschen Hochschulen hinüber. Diese Übungen dienten den vor dem Baccalaureatsexamen stehenden Studenten zur allgemeinen wissenschaftlichen Vorbereitung und Ausbildung, und so sind sie bis ins 17. Jahrhundert hinein geblieben. Zuerst in Marburg 1535 finden wir einen Lehrer der Rhetorik, Asclepius Barbatus[1]). Ebenfalls gab es in Wittenberg seit der Erneuerung der Universität, die ja unter Mitarbeit Melanchthons erfolgt ist, von 1536 an ein besonderes ordentliches Lehramt für Rhetorik, und Melanchthon hielt auch für Leipzig und Rostock Vorlesungen über Rhetorik für selbstverständlich[2]).

Helmstädt, der mehrgenannte Hort des Humanismus, pflegte insonderheit auch diesen Teil des philosophischen Lehrganges. Die junge Hochschule hatte in Johannes Caselius einen Lehrer gefunden, der ein geborener Redner war und feinen Sinn für die Anmut eines gewandten, flüssigen, gut lateinischen Stiles besaß. Er gab, noch in Rostock, 1577 die Rhetorik des Aristoteles nach dem griechischen Texte seines Lehrers Petrus Victorius heraus und widmete sie dem Herzoge Heinrich Julius von Braunschweig und Lüneburg, dem ersten Rektor der Julia. In schöner, abgemessener Sprache bietet

[1]) Carl Krause, Helius Eobanus Hessus, 1879, II, S. 201.

[2]) Hartfelder, a. a. O., S. 442, 521, 523. Als typisch für den überlieferten Lehrbetrieb der Rhetorik können gelten Jacob Thomasius, Erotemata Rhetorica pro incipientibus, 3. A., Leipzig 1692.

das Vorwort einen Abriß der Geschichte der Rhetorik bis auf die Gegenwart und feiert Aristoteles, unicus in scriptorum genere phoenix, weil er uns Schriften goldenen Inhalts hinterlassen habe. Quos qui dubitat discendos, is non dubitare mihi videtur omnia vitae humanae remedia proiicienda esse et ultro calamitosam degendam, quod sanae mentis nemo existimabit. Intelligentissimis sic videtur, sic nemo negligendus sit, qui in hanc rem aliquid boni consilii conferat, tum maxime in sinu perpetuo gestandum Aristotelem. Dem princeps philosophorum ist Caselius ein treuer Untertan geblieben. In seinen Schriften zur Rhetorik, die Conrad Horn nach seinem Tode 1633 gesammelt zu Frankfurt erscheinen ließ, behandelt der liber de elocutione, zu Rostock 1585 herausgegeben, in 61 Kapiteln die Perioden, Charaktere und Formen der Rede, und entwickelte der liber de magistro discendi, 1595 erschienen, in wohlgefeiltem Satzbau mehr selbständige Gedanken aus der geistigen Welt- und Lebenserfahrung des Verfassers, der hier aus einem Schüler des Stagiriten zum selbständigen Lehrmeister geworden ist.

Nach den Statuten der Julia sollte die Jugend unter allen Rhetoren zuerst mit Aristoteles bekannt gemacht, dieser ihr zuerst erklärt werden. Zur Erleichterung dieses Studiums hat Christoph Schrader (1601—1680) zu Helmstädt die drei Bücher der Rhetorik neu herausgegeben und sie dabei ins Lateinische übersetzt[1]). Schrader entfaltete eine überaus rege Tätigkeit zugunsten der Rhetorik, verfaßte Dispositiones oratoriae ad ductum rhetoricae Aristotelis, 1663, die mit einer Rede Abrahams beginnen, durch welche der Erzvater die Seinen von der Pflicht, das Vaterland zu verlassen und nach Kanaan zu wandern, mit Hilfe aristotelischer Redevorschriften überzeugen will. 1674 erschien von demselben Verfasser, und gleichfalls zu Helmstädt, ein Commentarius de Rhetoricorum Aristotelis sententia et usu. Wozu jedoch alles die aristotelische Rhetorik herhalten muß, darüber belehren in erheiternder Weise Schraders Dispositiones epistolicae[2]).

Die Literatur der Briefsteller hat im 17. Jahrhundert einen großen Umfang gewonnen[3]), und die angesehensten Gelehrten stellten Wissen und Erfahrung in den Dienst ihrer auf Form und Anstand ängstlich bedachten Mitmenschen. Schrader zeigt nun an

[1]) Helmstädt 1648; ferner erschienen 1672, 1674.

[2]) Helmstädt 1654, 2. A., 1659.

[3]) Vgl. W. H. Riehl, Kulturstudien aus drei Jahrhunderten: Studien in alten Briefstellern.

Briefmustern der mannigfachsten Art, wie die aristotelische Rhetorik zu benutzen sei, um Briefe rechter Form und sicheren Erfolges zu verfertigen. Wer z. B. einen Gelehrten ersuchen möchte, den Sohn seines Bruders in Obhut zu nehmen, wende an Rhet. I, 2, ferner c. 6 ff., und zwar das dort angegebene genus argumentandi: *λογους, ηϑη, παϑη* h. e. rationes, quae demonstrent, mores, qui concilient, affectus, qui impellant. Die Gründe lassen sich dann wirksam durch die Winke unterstützen, welche die Kapitel 5—7 des ersten Buches enthalten. Zur weiteren Kennzeichnung dieses aristotelischen Briefstellers sei der Entwurf zu einem Trostschreiben an einen Freund beim Heimgange seines Sohnes mitgeteilt: Die argumenta *αποδεικτικα* werden 1. Rhet. I, 5, 3, von der Glückseligkeit entnommen, freilich von einer, die der aristotelischen Rhetorik fremd ist, nämlich dieser, daß der Tod ein Übergang zum wahren, glücklichen und unsterblichen Leben sei, daß der Verstorbene nicht verloren, sondern voraufgegangen sei; 2. von der gleichfalls Aristoteles unbekannten christlichen Anschauung, daß dieses Leben nur ein Elend sei. Den Fortgang des Schreibens bestimmt darauf Rhet. I, 9, 16: es gehöre zur Tugend, bei der Vorsehung des höchsten Wesens sich zu beruhigen und tapfer zu ertragen, was von Gott geschickt sei; Rhet. I, 19: unsere Trauer sei vergeblich; denn eine vollendete Tatsache könne nicht mehr geändert werden; Rhet. II, 23, 5: da du ein Mensch bist, darfst du nichts Menschliches zurückweisen; II, 23, 6: der Verstorbene war anvertraut, nicht geschenkt, daher konnte er mit Recht zurückgefordert werden; II, 23, 41: Hinweis auf das Urteil weiser Männer, die den Tod zu verachten, ja herbeizuwünschen pflegten, vor allem auf das Beispiel bedeutender Männer, die hoffnungsvollste Söhne, selbst schon berühmte, begraben mußten und es hohen Sinnes trugen. Wie schon zu Anfang des Trostschreibens, so ist nun auch an dieser Stelle beredt und mit Affekt die Teilnahme und Anhänglichkeit auszudrücken und dabei II, 8, 3, 6, 7, 8, 13, 17, 18, 20, 25 ausgiebig zu benutzen, wo die Gemütsbewegungen einzeln angeführt werden. Zum Schluß ist nach I, 6, 12, Scham zu erwecken und nach II, 11, 13, 16, 17, anzuregen, solchen nachzueifern, die mit größter Charakterstärke Unglücksfälle ertragen haben und deswegen von der Nachwelt gefeiert werden.

Einen gelehrigen Schüler in der rhetorischen Wissenschaft fand Schrader im Hamburger Vincenz Placcius, einem vielseitigen, in den Fragen der Moral und des Rechts wie der Redekunst wohlbewanderten Manne, dem kein Geringerer als Leibniz Freundschaft und

große Anerkennung geschenkt hat. Placcius' Zusätze (accessiones) zu den Teilen der Rhetorik, zur Invention, Disposition, Elokution und Rezitation, sind freilich, was Klarheit, Gründlichkeit und Kunst der Einteilung anbetrifft, musterhaft, dennoch in ihrer peinlichen, ja kniffIichen Einteilungssucht für unser Urteil und unsern Geschmack unerträglich [1]). Überboten werden diese Zusätze noch durch die gleichfalls 1695 vermehrt herausgegebenen drei Verzeichnisse zur Invention, in denen die Wege und Maschinen zur rechten Ausnutzung der abgekürzten Schlußformen, der Affekte und der Charakteranlagen der Zuhörer aufgezählt und beschrieben werden [2]). Das Werk will erschöpfend sein, und es wird ihm diesen Anspruch zubilligen, wer sieht, daß allein 50 Affekte behandelt sind, dazu die Charaktereigenschaften der Phlegmatiker, Sanguiniker, Choleriker, Melancholiker, Kinder, Jünglinge, Männer, Greise, Frauen, Vornehmen, der einfachen Leute, der Reichen, Armen, Herrschenden, Beherrschten und Unglücklichen, sowie diejenigen aufgezählt werden, welche sich auf Grund einsamen und geselligen Lebens ergeben. Darum mögen wir auch verstehen, wenn von Placcius gerühmt worden ist, er sei „einer mit von den besten Rhetoribus, die jemals gelebt haben", und daß auf ihn mit Stolz Ausländern gegenüber hingewiesen ward [3]). Wertvoller ist uns festzustellen, daß auch diese Arbeiten sich ausdrücklich auf Aristoteles berufen. Angeregt waren sie durch Baco [4]); aber es bleibt merkwürdig, daß Baco seine Ausführungen ausdrücklich gegen Aristoteles entwickelt, während Placcius Wert darauf legt, sie auf dem Titel wenigstens in eine Beziehung zu Aristoteles zu bringen. Die Berufung auf Aristoteles' Rhetorik ist in der Tat berechtigt; denn in den Promptuaria Placcius' muß eine Entwicklung der von Aristoteles in die Rhetorik aufgenommenen Affekten-

---

[1]) Accessiones Rhetoricae artis Aristotelicae nunc demum editae, Hbg. 1695.

[2]) Promptuaria tria inventionis oratoriae enthymematicae, affectuosae et moratae . . . ex doctrina Aristotelica ordinata et accessionibus multum aucta, Hbg. 1695.

[3]) Reimmann, Einl. usw., a. a. O., II, 1725; III, S. 408.

[4]) Baco, tract. de dign. et augmentis scientiarum, V, c. 3: ut parata sit ad disserendum copia, duplex ratio iniri potest: aut ut designetur et quasi indice monstretur, ad quas partes rem indagare oporteat, atque haec est ea, quam vocamus Topicam. Aut ut iam antea composita sint et in usum reposita argumenta circa eas res, quae frequentius incidunt et in disceptationem veniunt, atque hanc Promptuarium nominabimus. In VI, c. 3, gibt Baco dann selber Beispiele der letzten Art.

lehre gesehen werden, die indessen einer Entartung gleichkommt[1]). —

Geschichtlich wie sachlich bedeutsamer ist die Einwirkung der antiken Rhetorik auf die protestantische Hermeneutik und Homiletik. Dilthey hat das Verdienst, in seiner Jugendarbeit über die Homiletik Schleiermachers, die bislang noch ungedruckt ist[2]), diese Zusammenhänge gefunden zu haben. Melanchthon hatte, wie wir oben zeigten, der Rhetorik auch die Aufgabe zugewiesen, zum Verständnis fremder Schriften anzuleiten, wodurch bereits die Richtung auf die Hermeneutik mit gewiesen war, und er hatte außerdem um der Kirchenpredigt willen das genus didaskalicum hinzugefügt. Indem nun Flacius in seiner Clavis aurea diesen Teil der Rhetorik mit der exegetischen Theorie verband, schuf er die erste eigentümlich protestantische Hermeneutik. Ist der Zweck, die Tendenz einer Schrift erfaßt, so wird sie gegliedert und die einzelnen Teile als notwendig im Ganzen aufgezeigt Und hier reiht sich an die sonst neuzeitlich anmutende Darlegung ein uns Fremdartiges: „Denn nun wird der Prüfstein der Rhetorik an das so Bestimmte gehalten; die Genera der Rede erscheinen, das iudiciale, das demonstrativum usw.; dann die formalen Kategorien der Logik: die ganze, man möchte sagen schülermäßige Äußerlichkeit, mit der die Rhetorik die Begriffe faßte, die sich auf die innere Form einer Schrift beziehen, kommt zutage“ [3]). Und es ist ein weiteres Kennzeichen für den formalistischen Zug des folgenden Jahrhunderts, wenn gerade diese Seite der Hermeneutik fortgebildet wird. Das

---

[1]) Auf den protestantischen Schulen wurden auch die rhetorischen Schriften des Arminianers Gerhard Johann Voß, der seit 1633 in Amsterdam lehrte, viel benutzt. Seine Elementa Rhetorica (mir in einer Ausgabe Lemgoviae 1682, von Joh. Seb. Mitternacht besorgt, zugänglich) sind bestrebt, unverfälscht aristotelisch zu sein; die Rhetorices contractae etc. libri quinque 1621, 4. A., 1655, überreich an Beispielen, besonders aus dem klassischen Altertum, in Anlehnung an die schulmäßige Darstellung der Rhetorik.

[2]) Benutzt in den Untersuchungen zum „Natürlichen System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“, s. Ges. Schriften, II, 1914, S. 118 ff.

[3]) Dilthey, a. a. O., S. 122. Doch will M. Flacius von einer Anwendung der Rhetorik auf die Predigt nichts wissen, s. Clavis, tract., VI: de sermone sacr. lit., Vorwort. In der Ausgabe Kopenhagen 1695, S. 652: Neque enim me rhetorem esse profiteor et simplici ac perspicua oratione studiosi verae pietatis in rebus theologicis contenti esse possunt ac debent; *εσθλον γαρ το σαφες και ἁπλους ὁ λογος της αληθειας.*

Hauptwerk nach Flacius' Clavis Glassius' Philologia sacra 1623 verdient sein Lob wegen der Fortschritte in der Grammatik und Rhetorik, nicht in der Hermeneutik[1]). Erst Schleiermacher weist die neue Bahn.

Auf die christliche Predigt hat die antike Rhetorik dreimal Einfluß gewonnen. Zuerst im 4. Jahrhundert: Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius, Chrysostomus und Augustin, sodann im 16. bis ins 18. unter Führung von Erasmus und Melanchthon, drittens im 19. Jahrhundert[2]). Die Anregungen, die Melanchthon gegeben hatte, fielen auf einen fruchtbaren Boden[3]). Die protestantische Wissenschaft der Homiletik hat bis 1600 das melanchthonsche genus didaskalicum allgemein übernommen. Wie sich Georg Maier in seinen „Rhetorischen Untersuchungen" eng an Melanchthons Elementa anschloß und auch die Predigt berücksichtigte, so auch Chytraeus: die Predigt ist wesentlich Rede, und damit sind für sie die rhetorischen Regeln wie für jede andere verbindlich. Lukas Osiander in gewissem Sinne ausgenommen, verharren sämtlich Homiletiker in den Fesseln der Rhetorik, selbst noch als gegen Ende des 16. Jahrhunderts auf den Bibeltext stärkeres Gewicht gelegt, er sogar als die unbedingte Grundlage der Predigt in den Vordergrund gerückt wird. Allein ein schlimmes Erbe aus der antiken Redekunst blieb: die Generafrage. An ihr entwickelte sich die verhängnisvolle und berüchtigte Homiletik des 17. Jahrhunderts. Neben Melanchthons genus didaskalicum stellte schon sein dänischer Schüler Nikolaus Hemming im Anschluß an II. Tim. 3, 16 und Röm. 15, 4 das genus paraeneticum[4]), Jakob Andreae übernahm in seinem Methodus concionandi aus Melanchthons Elementa noch das genus iudiciale. Dabei bleibt das 17. Jahrhundert keineswegs stehen, und es genüge der Hinweis, daß es Carpzov II. (1699) auf 100 Genera gebracht hat!

Unter dem Titel „Predigt-Künste" oder „Homiletische Kunstquellen" entstand eine Literatur, die im Mechanisch-Äußerlichen und

---

[1]) Dilthey, S. 128.

[2]) Vgl. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie, II, 3. A., 1911, S. 132.

[3]) Die Entwicklung der lutherischen Homiletik von Melanchthon bis ins 17. Jahrhundert hinein hat eingehend untersucht M. Schian, Zeitschr. f. prakt. Theologie, 1897, S. 37 ff. und: Theolog. Studien u. Kritiken, 1899 S. 62—94.

[4]) De Methodis, 1562, S. 143 ff.

im Geistlos-Formalistischen das Höchste leistete. Man begreift es, wenn Joachim Lange diese Wissenschaft als inepta, turpis, pestilenta sanctaque sua gravitate indigna verspottete und schon ihren Namen abscheulich fand[1]). Selbst auf den Kanzeln gefielen sich die Geistlichen darin, den gelehrten Bombast vorzuführen und schwelgten oft in den logischen terminis scholae. Der gute Geschmack feingeistiger Seelen empfand auch damals das Unschöne dieser Sitte, und Leibniz übermittelt uns, zustimmend, eine Kritik solcher Kanzelredner: es sei, als wenn ein Schneider die Nähte sehen lasse[2]).

Die Verbindung der Rhetorik mit der Homiletik findet ihre Erklärung in der intellektualistischen Grundauffassung des religiösen Vorganges. Von diesem Standpunkt aus verteidigte z. B. Daniel Hartnack, der die Durchschnittsanschauung gebildeter Protestanten uns bestens vertritt, die Homiletik gegenüber Speners „Pia Desideria". In dieser Schrift des Vaters des Pietismus wurde die Homiletik als Hindernis der Gottseligkeit verworfen: sie lehre Predigtkünste; aber nicht auf die Form, sondern auf den Inhalt komme es an, und die Moral sei die Hauptsache. Die Überzeugung von der Wahrheit (convictio intellectus) sei noch lange nicht der Glaube. Die Verteidigung Hartnacks setzt bezeichnend hier ein, wo die rationalistische Theologie Melanchthonscher Färbung, die wir auf aristotelische Einflüsse zurückführen konnten, angegriffen wird[3]). Wohl habe Spener recht darin, daß zum Glauben noch mehr gehöre als jene Überzeugung. Allein Glaube könne nur da sein, wo diese Überzeugung des Intellekts voraufgehe, da der Glaube in der Zustimmung (assensus) bestehe[4]). Das Gemüt aber gebe nur Beifall, wenn es durch das göttliche Wort entweder immediate oder per consequentiam klärlich überführt werde. Ebenso sei ein actus in-

---

[1]) Medicina mentis, 2. A., 1708, S. 236 ff. — Das gesamte Für und Wider einer theologischen Rhetorik stellt in seiner gliederreichen Weise einander geschickt gegenüber, zugleich als ein exemplum inventionis enthymematicae in themate generis deliberativi: an studioso theologiae sit addiscenda Rhetorica? V. Placcius, Accessiones Rhetoricae etc., S. 80—89.

[2]) Guhrauer, Leibniz' Deutsche Schriften, I, S. 392; Leibniz, Ausg. von Gerhardt, VII, S. 526.

[3]) Anweisender Bibliothekarius, Stockholm und Hamburg 1690, S. 85 f.

[4]) S. oben über Melanchthon S. 96, dazu Meißner über den Begriff des Glaubens S. 174 f. Für viele Beispiele noch eins: G. Calixt, App. theol., S. 14: fides, quae ex audito verbo est, non cadit nisi in eum, qui rationis sit compos et voces sive terminos concipere atque intelligere norit.

tellectus nötig, um die heilige Liebe Gottes zu erlangen; denn die Liebe ist ein actus voluntatis, der auf den actus intellectus folgt. „Es folget demnach die Liebe Gottes auf die erkannte göttliche Wahrheit: nicht aber wird die Liebe Gottes erfordert, die göttliche Wahrheit erst zu erkennen, cum ignoti nulla sit cupido.“ — Echt aristotelische Willenslehre angewandt auf praktische Theologie!

So sehr hatte sich dieser Formalismus befestigt, daß seine Herrschaft erst um 1730 gebrochen, erst 1763 durch Lorenz von Mosheim die Erbauung zum alleinigen Zweck der Predigt erhoben ward[1]). Das 19. Jahrhundert aber, in dem das Studium des Aristoteles wieder aufblühte, hat auch die alte Rhetorik von neuem für die Homiletik nutzbar zu machen gesucht. Diese Rückkehr hat gewiß nicht nur rein philologische Ursachen, sondern innere, kulturelle. Unsere Zeit ist der Antike darin verwandt geworden, daß wiederum das öffentliche Leben mit Volksvertretung, Wahlreden, Vereinsreden, öffentlicher Gerichtspflege usw. die Bedeutung und das Ansehen des Rednerischen steigert, und hat sich darin gegenüber den voraufgehenden Jahrhunderten protestantischer Geschichte gewandelt, daß die durchschnittlich hohe Allgemeinbildung der Zeitgenossen selbst an einer Predigt das Formal-Ästhetische gern hat. Diese Voraussetzung war bereits für den feinsinnigen Gelehrten und Kanzelredner Fr. Theremin (1780—1846) gegeben. Damit aber war der Boden für das Wiederaufleben eines Wissenszweiges vorbereitet, den mancher wohl längst überwunden wähnte. Ja, die neuesten Handbücher der Homiletik verraten dem kundigen Beurteiler in Anordnung wie Behandlung des Stoffes immer noch viel von der alten Einteilungsweise: Die Dispositio, propositio, elocutio, memoria, pronuntiatio, und wie zu Melanchthons Zeiten treten neben Aristoteles als gern gehörte Kronzeugen Cicero und Quinctilian[2]). Und wie könnte es

[1]) Achelis, a. a. O., S. 111.

[2]) Die Homiletik im 19. Jahrhundert: Die Schriften Theremins sind: Demosthenes und Masillon; die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik, 1814, 1837, 1888. Th. läßt wie bei den Alten, nur drei Hauptgattungen der Rede gelten: Gerichts-, Lob- und Staatsreden. Schott, Theorie der geistlichen Beredsamkeit, macht ebenfalls die Homiletik von der Rhetorik abhängig. F. L. H. Steinmeyer, Die Topik im Dienste der Predigt, 1874. Ferner Vinet, Alfred Krauß, Imm. Stockmeyer. Eingehend prüft das Verhältnis von der Predigt zur Homiletik Paul Kleinert in seiner Homiletik, 1907, S. 27 ff.: Da die Predigt Rede ist, so liege ein Zusammenhang mit der Rhetorik nahe. Kl. unterscheidet drei Arten der Redekunst, die natürliche, formalistische (sophistische)

anders sein? Denn ist nicht auch in ihren rhetorischen Werken von den alten Weisen ein Stück unverlierbarer Menschennatur gefaßt und wissenschaftlich eingeordnet worden, das darum unvergängliche Teile in sich birgt?

d) Die Logik.

Glanzvoller hat sich die Logik entfaltet. Wir sahen oben, welchen Einfluß zunächst die Lehrbücher Melanchthons ausübten, wie sich die Nachkömmlinge damit begnügten, des Meisters Lehren zum Gebrauch in den Schulen oder zu Vorlesungen zurechtzulegen, sie durch Erläuterungen oder knappere Form faßlicher zu machen. Was ein Hermann Raijanus Welsdal gesagt hat, es sei eine große Aufgabe, anderer Schriften zu verstehen, eine größere, sie zu erläutern, die größte aber, ihren Sinn im vollen Maße zu erfassen[1]), das darf als Bekenntnis der meisten Gelehrten hingestellt werden, die auf den protestantischen Universitäten um die Mitte und gegen Ende des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus lehrten. An zwei Orten allerdings herrschte auf logischem Gebiete ursprünglichere Tätigkeit: in Leipzig und Tübingen. Dort war es Johann Neldelius

---

und die ethische. Die erstere ist gleich einer Physiologie der Rede, die zweite lehnt er mit Plato und Kant ab. Die ethische aber fordert als sachliches Moment die Wahrheit, als persönliches die Tugend, wie Arist. Rhet., II, 2, fordere: Sachkunde, Tugend und Wohlgesinntheit. Ausgehend von der ethischen Redekunst rechtfertigt sich erst zum Teil die formalistische Seite, die auf die Wirkung letzten Endes abzielt: „ein Schwert, das schneidet, darf auch blitzen“ (32). Aus den drei Genera macht er zwei, indem er die beiden ersten, Gerichts- und politische Rede, als praktische der Schaurede gegenüberstellt und der letzteren keine Stellung von Bedeutung einräumt; denn mit dem Wesen der Predigt stehe sie außer Berührung. Die Predigt kann vielmehr nur als praktische Rede gewertet werden. Im zweiten Teile, der Formlehre, wird dann Aristoteles häufiger zustimmend erwähnt, manchmal von ihm aus ein Abschnitt eingeleitet. — Ähnlich urteilt Achelis a. a. O., S. 132: für das rein Formelle der Predigt kommt die Theorie der Antike in Betracht, und indem er mit Kleinert die sophistische Rhetorik ablehnt, hält er für wertvoll die Anregung des Aristoteles Rhet., I, 8, II, 2, und schließt ab. „Von der ethischen Rhetorik hat die Homiletik zu lernen; und zwar nicht von den Regeln für das genus demonstrativum oder epideikticum . . . wohl aber von den Regeln für das genus iudiciale und das genus deliberativum, jedoch nicht um diese Regeln ohne weiteres auf die Predigt zu übertragen, sondern um nach Analogie dieser Regeln sich die Regeln zu bilden, die für Inhalt und Zweck der Predigt brauchbar und wertvoll sind.“

[1]) Im Vorwort seiner Ausgabe der Dialetik des Cäsarius, Cöln 1562.

(1554—1612), der als Professor des aristotelischen Organons keinen größeren Wunsch hatte, als der altaristotelischen Philosophie recht zu dienen, quae veluti palma eminuit hactenus[1]). Seine schlichte und gewandte Darstellung der Logik ward noch im 17. Jahrhundert viel benutzt. Bruno Becker wie Johann Revius haben in ihren Werken neben Melanchthon besonders diesen doctor philosophiae peripateticae incomparabilis benutzt[2]). Während Neldelius' Leistung auf italienische Einflüsse zurückgeführt werden kann — er war Schüler des in Leipzig lehrenden Simon Simonius — mühte sich in Tübingen Jacob Schegk auch um die reine aristotelische Logik in selbständigerer Weise. In den fünfzehn Büchern über die Beweisführung[3]), die einen Kommentar zu den zweiten Analytiken darstellen, bekämpfte er insonderheit Ramus und eröffnete damit seine langjährige Fehde mit dem Franzosen. 1577 erschien sein Organum Aristoteleum, 1585 der dickleibige Kommentar zu den acht Büchern der Topik des „göttlichen Philosophen", mit lateinischer Übersetzung, die stückweise erklärt wird[4]). Wie in seinen Schriften zur Physik und Psychologie, so betont er auch hier, die Arbeiten der Vorgänger seien ungenügend und die viel berufene Dunkelheit des Aristoteles nur zu beheben, wenn an Hand reicher Beispiele die aristotelischen Quellen selbst erläutert würden. In diesem Sinne entwickelt er im Organum die Analytik des Aristoteles, des größten und tiefsinnigsten Philosophen, den Averrhoes mit Recht „Wunder der Natur" genannt" habe.

Seit dem 8. Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts gesellte sich zu diesen in Deutschland einsetzenden Bestrebungen ein neuer starker Einfluß aus Italien, der von einem der klarsten und scharfsinnigsten Köpfe aller Zeiten ausging, von Jacob Zabarella.

Zabarella (1533—1589) lehrte zu Padua, weit über die Grenzen Italiens hinaus als der erste Logiker seiner Zeit gefeiert. Und seine logischen Schriften rechtfertigen uns dieses Urteil voll und ganz.

---

[1]) In der Widmung seiner Schrift Pratum Logicum, Frkft. 1607; neu herausgegeben vom Mag. philos. Heinr. Crellius zu Helmstädt, 1666, unter dem Titel: Institutio de usu organi Arist in disciplinis omnibus.

[2]) S. Titel der Schrift Beckers Revius (ob. S. 125), Ep. dedic. Das erwähnte Lob Neldelius' im Nachruf der Leipziger Universität vom 14. 2. 1612, den Crellius' Ausgabe bringt.

[3]) Basel 1564.

[4]) Basel, Commentaria in VIII libros Topicorum Aristotelis etc., Lugd. 1585.

Abhandlungen wie de natura logices und de tribus praecognitis sowie die vier Bücher de methodis werden noch heute einen philosophischen Kopf anziehen und mit Nutzen studiert werden. Von den Lehren des Mannes, welche Allgemeingut aller Gelehrten des 16. und 17. Jahrhunderts wurden, steht diejenige voran, nach der die Logik lediglich ein Werkzeug der Philosophie sei. Gewiß keine ursprünglich neue Lehre; denn sie war schon in der Hochscholastik die anerkannte gewesen, aus den neuplatonischen Denkern des 5. Jahrhunderts überkommen. Aber Zabarella erhärtete sie aufs neue, umkleidete sie mit lichtvollen Beweisen in geradezu pädagogisch abgewogenen und einfachen, doch scharfen Gedankengängen. Im weiteren Sinne will er freilich die Logik auch ars und scientia sein lassen[1]), im eigentlichen Sinne aber ist sie ein instrumentum philosophiae, worin er eben mit den griechischen Auslegern des Aristoteles übereinzustimmen glaubt[2]). Ältere Zusammenhänge werden hier ferner erneuert zwischen Grammatik und Logik[3]). Beide sind von Menschen geschaffene Werkzeuge, die den Fortschritt der geistigen Welt bedingen. Die Grammatik lehrt durchsichtig reden und schreiben, die Logik, die Begriffe recht ordnen. Diese ist darum auf die Grammatik angewiesen, der sie das Verständnis der Worte verdankt, so daß die Grammatik immer voraufgehen, das erste sein muß.

Desgleichen findet fast allerorten Anklang Zabarellas reinliche Scheidung der Wissenschaften in theoretische (disciplinae contemplativae) und praktische (disciplinae operatrices), die von Aristoteles' Scheidung aller Dinge in notwendige und kontingente ausging (Nik. Eth. III, 6)[4]). Beide voneinander wesentlich unterschiedenen Gruppen beherrscht nach Zabarella je eine eigentümliche Methode[5]): die theoretischen Wissenschaften, die Wissenschaften im eigentlichen

---

[1]) De natura logices, I, c. 8, S. 18, der Ausgabe Opera Logica, 4. A., Cöln 1603, nach der ich anführe. Die erste erschien zu Straßburg 1594; die dritte zu Cöln 1597.

[2]) a. a. O., S. 21: Ego semper sententiam illam verissimam esse existimavi, quam Graeci interpretes significare visi sunt, logicam instrumentum esse philosophiae, eiusque naturam non posse melius et aptius quam instrumenti nomine significari et declarari: proinde eius logicae esse disciplinam instrumentalem seu habitum instrumentalem. Haec sententia tum ratione tum Aristotelis testimonio fuit a nobis in praecedentibus declarata etc.

[3]) S. 22 ff.

[4]) a. a. O., S. 2 f.

[5]) De methodis Lib. II, c. 6, S. 180 f.

Sinne, folgen der synthetischen Methode (ordo compositivus oder progressivus), d. h. sie gehen von den ersten Prinzipien und dem Einfachen aus und schreiten zu den Prinzipien zweiten Grades und dem Zusammengesetzten fort, um eine vollständige Kenntnis von den Dingen und ihrem Wesen zu vermitteln. Die praktischen dagegen bedienen sich der analytischen Methode (ordo resolutivus): sie gehen vom Zweck zu den ersten Prinzipien vor, mit deren Hilfe dann sich nachher jener Zweck hervorbringen und vergleichen läßt. Zu den praktischen Wissenschaften rechnete er Logik und Moral, während für ihn nur Physik, Mathematik und Metaphysik eigentliche Wissenschaften waren. Das gab unleugbar ein anziehendes durchsichtiges System der Wissenschaften; in den Kreisen protestantischer Gelehrter mußte dazu vielfach die strenge Ausscheidung aller rhetorischen Topik innerhalb der Logik zusagen, besonders da, wo man im Kampfe gegen Ramus stand. Dennoch ist die Macht der Überlieferung in diesem Stücke stärker gewesen als die neue Weisheit Zabarellas.

Den Lehren Zabarellas begegnen wir in Deutschland zuerst in den Schriften des Fortunatus Crellius. Seine mehrfach aufgelegte Isagoge logica[1]) ist von dem Italiener stark beeinflußt[2]); sein Kommentar zu den Analytiken wenig mehr als ein Auszug aus demjenigen Zabarellas[3]). Philipp Scherb übertrug 1586 den scholastischen Peripatetismus des Italieners nach Altdorf. Durch Crellius und außerdem durch Pacius ist alsdann, wie er selber uns bestätigt, der Straßburger Philosoph Joh. Ludwig Hawenreuter auf Zabarella aufmerksam geworden und hat den Antrieb erhalten, die logischen Schriften gesammelt herauszugeben (1594), um dem in Deutschland daniederliegenden Studium der Logik aufzuhelfen, das er nach einer Blütezeit unter Agricola und Melanchthon verkümmern sah. Und wenn je eine wissenschaftliche Hoffnung ihre Erfüllung sah, dann diese; denn in kurzem finden sich Zabarellas Werke in jedermanns Händen, und niemand kann der inneren Entwicklung der logischen Wissen-

---

[1]) Zu Neustadt i. d. Pf. 1581, 2. A., 1584. Außerdem von Henning Arnisaeus herausgegeben Frankfurt 1605.

[2]) Erwähnt werden besonders häufig Zab.'s Kommentar zu den zweiten Analytiken und die Schrift de propositionibus necessariis. Auf S. 500 ist Z. celeberrimus nostri saeculi philosophus, S. 504: rerum et verborum peritissimus.

[3]) Was ihm Hawenreuter im Vorwort der „Logischen Werke" des Zab. zart andeutet.

schaft im 17. Jahrhundert gerecht werden, der nicht mit Zabarellas Werken sich zuvor vertraut gemacht hat; nur Scaliger streitet mit ihm um den ersten Platz unter den Autoritäten des Auslandes vor Suarez. Für manche tritt Zabarella geradezu an die Stelle des Aristoteles. Wer z. B. die Disputationen am Hamburger Gymnasium unter dem Vorsitz Joachim Jungs durchgeht, der trifft unaufhörlich auf Namen und Gedanken Zabarellas [1]. Gutkes Bezeichnung der Logica docens dürfte aus Zabarella stammen [2], und Leibniz erzählt, er habe in seiner Jugend in dem Zabarella gelebt [3].

Die nur in geringem Umfange selbständige Arbeitsweise der protestantischen Gelehrten machte sie jedoch nicht zu Schülern und Nachfolgern Zabarellas allein. Auch auf logischem Gebiete herrscht, oft sehr bedenklich, das Auswahlverfahren vor. So rühmt sich der Polyhistor Kaspar Bartholinus (1585—1629), ein Schüler Cornelius Martinis, wie eine Biene nicht nur aus einer Blume getrunken zu haben, zählt mit Stolz über 40 Namen auf, denen er seine Weisheit verdanke, und versteht es, mit Worten Platos und Senecas sein Verfahren zu beschönigen [4]. Ähnlich offen gehen die meisten vor. Zahlreiche Autoritäten anzuführen, gehört in sämtlichen Zweigen der Wissenschaft zur Methode wie Definition und Division, zeugt nicht zum Schlechten, sondern zum Besten des Schriftstellers, selbst in systematischen Werken [5].

---

[1]) Das Handexemplar Jungs, die 4. Auflage der Op. Log. Zabarellas, zeigt von der ersten bis zur letzten Seite durch zahllose Unterstreichungen und saubere Randbemerkungen, mit wie starker Teilnahme und scharfer Kritik der hamburgische Gelehrte Z. studiert hat.

[2]) Vgl. Zabarella a. a. O., S. 10, de nat. log. I, c. 5, den Gegensatz von logica docens und utens.

[3]) Guhrauer, Leibniz 1842, I, S. 23.

[4]) Enchiridion Log. 1608. Praef.: Itaque ut apes non ex uno flore nec ex aliquo nisi succulento et ex eo optimum exsugendo mella constipant: ita olim ego hanc Logicam ex Aristotele, Savonarola, Scoto, Aegid. Rom., Titelmanno, Toleto, Melanchthone, Monlorio, Carpentario, Erasto, Schegkio, Ursino, Fregio, Damasceno, Tascareto, Hospiniano, Hunnaeo, Agricola, Sturmio, Zabarella, Pacio, Flacio, Fonseca, Piccolomineo, Connimbricensibus, Hildenio, Wechero, Regio, Goclenio, Valerio, Caso, Caesario, Cramero, Crellio etc. His suo iure quodam adiicio praeceptores meos, quorum et lingua et libris adiutus: Resenium, Libavium, Neldelium, Bertium, Cornelium et Jacobum Martinos ... rectissime a Platone pronuntiatum est: *δις γε και τρις το καλον ῥηθεν ουδεν βλαπτει.* Et Seneca: Quod ab aliis bene dictum est, nostrum est.

[5]) Vgl. über den Gebrauch von Autoritäten etwa Scherb, Diss. pro philos. perip., c. 1; Mich. Piccart, Isagoge, c. 8. Wenig günstig hat Melanchthon, C. R. XIII, S. 707 f., geurteilt.

Wollen wir nun die gebräuchliche Anordnung der Bücher des Organons, damit zugleich den üblichen Vortrag der Logik, kennenlernen, so kann uns ein erstes Bild Pacius geben, der in seiner Ausgabe des Organons wie folgt gliedert[1]):

Cum Logicae obiectum sit Syllogismus, in hoc Organo Logico explicantur	primo: Syllogismi partes	qua significant primas notiones,	Categoriae
		qua sunt secundae notiones	De interpretatione
	secundo: Syllogismus generaliter acceptus		Priora Analytica
	tertio: Syllogismi species	Demonstratio =	Posteriora Analytica
		ἐπιχείρημα =	Topica
		Sophisma =	De sophisticis elenchis.

Damit gab er nur jahrhundertealte Überlieferung weiter, wie vor ihm Jacob Schegk und Neldelius. Pacius folgt, nach eigenem Zeugnis, dem Wittenberger Jacob Martini, dessen Institutiones Logicae ein ebenso beliebtes Lehrbuch geworden sind wie seine „Metaphysischen Exerzitationen". Kaspar Bartholinus, Jacob Werenberg, Gutke, Jung, Stahl, Hundeshagen, Scherzer, Jak. Thomasius und viele andere tragen das Organon in gleicher Reihenfolge, oder mit ganz unerheblichen Abweichungen, vor[2]). Sie siegte über eine andere, welche die Altdorfer bevorzugten und zu stützen suchten. Und das hängt mit dem Wandel im Urteil über die Stellung der alten Dialektik zusammen, über deren allgemeines Verhältnis zur Logik erst nach 1600 einigermaßen Übereinstimmung erzielt ward.

Unter dem Namen Dialektik wurde von Melanchthon jenes aus Logik und Erkenntnislehre gemischte System zusammengefaßt, das wir oben kennengelernt haben. Es zerfiel in zwei Teile, pars inventrix und iudicatrix und legte den Hauptton auf die Invention. Darin folgte Melanchthon Agricola, von dem sich in Frankreich

---

[1]) Ausgabe des Organon von Julius Pacius a Beriga, Frankfurt 1584.

[2]) C. Bartholinus, Enchir. Log., Straßb. 1608; Abdruck Wittenberg 1612; Jac. Werenberg, Diss. gymnast. 1613ff.; Gutke, Logica divina seu peripatetica docens in 33 Exercitationen, Berlin 1626; Jungius, Logica Hamburgensis, Hamb. 1638; Joh. Christoph. Hundeshagen, Logica tabulis succinctis inclusa, Fol., Jena 1674; Dan. Stahl, Institutiones logicae, Hildesheim 1655; Joh. Adam Scherzer, Nucleus philosoph. etc., Leipzig 1682, S. 1—165; Jak. Thomasius, Erotemata logica, Leipzig 1670.

Ramus zu ähnlicher Würdigung der Dialektik begeistern ließ. Diese humanistische Auffassung und Bewertung der Dialektik geht auf Plato zurück und verquickt mit seinen Lehren Teile der formalen Logik des Aristoteles, ja auch Teile der Rhetorik. Noch spätere Gelehrte, welche sich mit Recht rühmen, die echt aristotelische Logik zu erneuern oder weiterzugeben, machten sich nicht immer vom Gebrauch des Namens Dialektik da frei, wo wir richtiger von Logik reden würden, so Jacob Schegk, Jakob Werenberg, Thomas Sagittarius, am spätesten wohl noch Dannhauer und Stahl[1]).

Die pars inventrix (oder inventiva, *εὑρετικη, τοπικη*) der humanistischen Dialektik suchte die Argumente auf, deren Beurteilung dem zweiten Teile, der iudicatrix (iudicativa, *κριτικη*) zugewiesen ward. Während sich die Grammatik auf den einfachen und figürlichen sprachlichen Ausdruck, auf den Satzbau, beschränkte, untersuchte die Dialektik schlechtweg und ohne Redeschmuck, was an einem Satze wahr und was falsch sei, und gelangte so zu einem Urteil über die Dinge; erst der Redner schmückte die Rede aus und verlieh ihr den Glanz der schönen Worte. Somit wurde die Dialektik zu derjenigen Wissenschaft, welche den übrigen Wissenschaften den Weg bereitete. Neben ihr stand die Logik in bescheidenem dienenden Gewande, um die nackten Regeln der Wörter, Sätze und Argumentationen zu übermitteln, die alsdann von der Dialektik übernommen und angewendet wurden, um auf den Grund der Dinge, zumal der göttlichen, zu dringen, so daß die platonische Gleichsetzung der Dialektik mit der Theologie als berechtigt empfunden ward[2]). Inhaltlich umfaßte diese Dialektik als unerläßliche Hauptstücke die Lehre von den Prädikabilien und den Kategorien, vom Schluß, von der Division und der Definition. Dazu kamen mancherlei Zusätze, je nach der Auswahl, die dem betreffenden Philosophen gefiel. So begann Georg von Trapezunt (1486 †), dessen kurze Dialektik noch im 16. Jahrhundert viel gebraucht ward, mit der Lehre vom Urteil und schloß, den iuniores zuliebe, mit der

[1]) J. C. Dannhauer, Epitome dialectica, Straßburg 1634; Thom. Sagittarius, Exerc. dialecticae, Erfurt 1624, der aber darin vielleicht Ramus folgt, den die vier anderen bekämpfen; Dan. Stahl, s. a. a. O. S. 9—12.

[2]) Vgl. Dialectica Jo. Caesarii per quaestiones in compendium redacta autore Chasparo Rodolpho, Leipzig (ohne Jahr), der eine Zusammenfassung der Dialektik voraufgeht, während im übrigen dieser Auszug Rudolphs wenig wert ist.

Lehre von der obligatio, die der aristotelischen Lehre von den sophistischen Fangschlüssen verwandt und leicht mit ihr zu verbinden ist[1]).

Diesem Aufriß innig verwandt ist derjenige in den Darstellungen der Dialektiken von Cäsarius und Melanchthon. Jener fügte zwischen Kategorien und Schlußlehre einen allgemeinen Teil über die Prinzipien und einen über die hypothetischen und modalen Propositionen ein, die zwar Aristoteles nicht behandelt, aber Boethius in der Schrift *περι ερμηνειας* dargestellt hatte, und endigte mit der Lehre von der Invention, in dieser bereits von Agricola beeinflußt, und den sophistischen Fangschlüssen. Auch Melanchthon hat in den letzten, wenn auch recht knappen Abschnitten de fallaciis ausdrücklich auf Aristoteles' Schrift de sophisticis elenchis Bezug genommen, im Vergleich mit Cäsarius aber die Lehre von der Invention entschiedener zum Kernstück der gesamten Dialektik gemacht. Denn bei Cäsarius liegt das Hauptgewicht deutlich auf der Schlußlehre, insonderheit auf dem fünften Traktat vom kategorischen Schluß.

Wer diesen überlieferten Inhalt der Dialektik vor Augen hat, aus dem sich die logische Wissenschaft auf den protestantischen Universitäten entwickeln mußte, sieht überall das Schema des humanistischen Zeitalters deutlich hindurch. Was verschwindet, das ist zunächst der Name der Dialektik für das Ganze dieses Wissenszweiges. Je mehr nämlich das Bestreben darauf gerichtet war, den echten Aristoteles zu treiben, desto stärkeren Anstoß bereitete der Name. Wenn auch Aristoteles selbst keine einheitliche Benennung für seine sämtlichen logischen Schriften unseres Wissens geprägt hat, so ließ sich doch feststellen, daß er unter Dialektik nur einen Teil der Logik verstanden hat, nämlich die Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweise in der Topik[2]). Darum sehen wir den Titel Logik den Vorrang gewinnen und die Dialektik an ihren bescheideneren Platz, als species logicae, rücken[3]). Nur darüber entstand ein Streit, ob die Dialektik der sogenannten Analytik voraufgehen oder nach-

---

[1]) Dialectica brevis, nach der Ausgabe, Basel 1522, von Valentin Curius. Statt obligatio steht im Inhaltsverzeichnis erklärend: De thesi nequid aut dicendo aut scribendo absurdum pugnansve dicatur. Vgl. Prantl, Gesch. d. Logik, IV, S. 169 f., über die logischen Obligationen bes. S. 40 ff.; hier auf S. 41, Anm. 162, die Definition Occams, dessen Schule Trapezunt mit den „Neueren" meint.

[2]) S. Arist. Topik, I, c. 1 u. 2.

[3]) Isagoge, 1605, c. 12—14; Philos. Altdorf, S. 273.

folgen solle. Die Altdorfer Schule nun verteidigte mit Wärme und gestützt auf praktisch-pädagogische sowie literarkritische Gründe die Ansicht, daß die Dialektik unbedingt zuerst gelehrt werden müsse. So nennt Michael Piccart (1574—1620) drei Gründe pädagogischer Natur: nach Aristoteles solle mit den Wissenschaften begonnen werden, an denen man leichter lerne; die Topik aber sei faßlicher. Jede *παρασκευη* gehe dem vorauf, worauf sie vorbereite, nun aber sei die Topik die *παρασκευη* der Analytik, und schließlich könne der menschliche Verstand nur dann zur Erkenntnis der vollen Wahrheit kommen, wenn er sich vorher in gewöhnlichen und allgemeinen Erörterungen geübt habe. Zudem bedienten die Altdorfer sich zum Beweis des Rechtes ihrer Ordnung mit Geschick der aristotelischen Unterscheidung exoterischer und akroamatischer Schriften[1]). Zu den exoterischen Büchern aber zählten sie die Schrift über die Kategorien, die Topik und die sophistischen Fangschlüsse und unterschieden diese Gruppe als opus dialecticum et exotericum von den Analytiken als opus philosophicum sive analyticum et acroamaticum[2]).

Woher diese Ausnahmestellung der Altdorfer? Sie geht auf Simplicius zurück, der sich, wie eine Durchsicht der Schriften des Altdorfer Dreigestirns, Scherb, Soner und Piccart, alsbald erkennen läßt, in Altdorf größter Beliebtheit erfreute. Ja, Piccart insonderheit machte sich auch die Anschauung dieses Kommentators über das Verhältnis zwischen Plato und Aristoteles zu eigen, wonach die Verwandtschaft beider größer sei als der Gegensatz[3]). Simplicius nun berichtet im Kommentar zur Physik über die Schrift eines Adrastus *περι της ταξεως των Αριστοτελους συγγραμματων* und spendet diesem Adrastus das große Lob, er sei ein *ανηρ των γνησιων Περιπατητικων γεγονως*, was nach dem Wenigen, das wir über den Verfasser wissen, berechtigt erscheint[4]). Was konnte auf Gelehrte, die sich bemühten, den wahrhaften und ursprünglichen Aristoteles zu lehren, bestimmender wirken als dieser Hinweis aus altehrwürdiger Feder?

---

[1]) Scherb, Philos. Altdorf, Teil II, Disp. IX: Theses de categoriis, s. auch Disp. II, S. 11 ff. Piccart, Isagoge, S. 60, 71 ff.

[2]) Die Bezeichnung opus analyticum sive philosophicum entnahmen die Altdorfer Laertius' vita Arist., die berichtete, Arist. habe der Dialektik und Rhetorik *το πιθανον*, der Analytik und Philosophie *το αληθες* zugewiesen.

[3]) S. Isagoge, gegen Schluß der das Werk einleitenden Oratio de ratione interpretandi.

[4]) Zeller, Gesch. der griechischen Philosophie, IX, 1865, S. 697 ff.

Die Altdorfer Einteilung der Logik hat nicht gesiegt. Sie ist aber für uns wertvoll als ein Zeugnis für das Bestreben dieser Richtung, das echt Aristotelische zu erneuern und außerdem dadurch, daß sie unterlag, als Beweis für die Überlegenheit der durch Jahrhunderte gefestigten, auf bequemen Geleisen eingefahrenen Überlieferung, der sich auch die protestantischen Gelehrten immer wieder beugen. Daß die Wissenschaft zwischenkirchlich ist, das hat der Protestantismus bezeugen müssen, ehe er aus den ersten Windeln war. Auch seine Logik ist in die altkirchliche Bahn eingebogen und hat die Neuerungen der katholischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte nach Luther brav gewürdigt, lieber, vielfach, als die der reformierten.

Den Mittelpunkt der Logik bildet nach wie vor die Schlußlehre. Nur der mehrfach selbständige Berliner Rektor Gutke, sicherlich unter den zünftigen Gelehrten seiner Tage der gescheitesten einer, betont mehr die Urteilslehre, so daß man an neuere Philosophen, Trendelenburg, Erdmann und Sigwart, erinnert werden mag[1]). Er beginnt seine Logica docens mit der Lehre von den Synonymen, d. h. den ersten Begriffen, qui essentialiter sese respiciunt, id est, sine contradictione separari nequeunt, und den Paronymen, d. h. denjenigen, qui non-essentialiter alios (conceptus) respiciunt. An sie schließt er Ausführungen über die Kategorien, um dann in der 5.—11. Exerzitation die Urteilslehre im engeren Sinne folgen zu lassen. Somit geht eine einheitlich gestaltete, die Kategorien einordnende Lehre vom Urteil derjenigen vom Schluß vorauf, weil das Urteil das logische Mittel des Schlusses bildet, als „instrumentum idoneum logicum compositioni et divisioni inserviens“. Trotzdem verraten die folgenden 15 Exerzitationen über den Syllogismus, worin auch ein Gutke doch das Hauptstück der aristotelischen Logik erblickt.

Die Darstellungen der Logik haben allgemein die Gliederung nach Invention und Urteilslehre aufgegeben, ja, so fern liegt im 17. Jahrhundert diese stoisch-humanistische Einteilung, daß Gutke sie kurzweg als ramistica et mutila abtut, d. h. sie verfehmt[2]). Überall

---

[1]) S. Weber, Die philos. Scholastik usw., S. 75. Daß aber W. die Bedeutung Gutkes durch einen Vergleich mit Kant in allzu helles Licht rückt, wird unten in den Ausführungen über die Metaphysik zu sagen sein. Gutke hat durchaus im Rahmen der aristotelischen Philosophie verharren wollen; so schreibt er in der Logica divina etc., Vorwort an den Leser: Logicam Peripateticam puram illibatamque denuo in publicum produco.

[2]) Logica divina, a. a. O., Exerc. 33.

umfaßt die Logik einen allgemeinen und einen besonderen Teil. Der erstere behandelt den Schluß im allgemeinen und seine Prinzipien und entspricht den aristotelischen Büchern de categoriis, de interpretatione und den ersten Analytiken, der zweite vom apodiktischen, topischen und sophistischen Schluß entsprechend den zweiten Analytiken, der Topik und den sophistischen Fangschlüssen. Die Kategorienlehre zerfällt wieder in die *προθεωρια*, *θεωρια* und *ὑποθεωρια*, bespricht also die Prädikabilien und Prädikamente gesondert. Als neu, nicht ursprünglich aristotelisch, empfindet man die Lehre von der Methode und Division, von den Propositionen und dem hypothetischen Syllogismus; aber fast nur ein Jacob Martini hält es für nötig, diese Teile ausdrücklich als Anhängsel zu bezeichnen und an ihrem Platze auch so zu behandeln[3]). Die Mehrzahl hat das Bewußtsein dafür verloren, daß es sich um Eindringlinge handelt, oder hält es doch nicht mehr für erforderlich, es besonders zu bekunden. Daß die Fangschlüsse in die Logik gehören, darüber ist nirgends mehr Streit, eigenartig ist nur ihre Stellung am Schlusse der Einleitung nach der Kategorienlehre in Dannhauers Epitome dialectica[4]). Ebenso gesichert ist die Lehre von dem Beweise und der Definition, mit denen die Logik an die Wissenschaften anknüpfte, ihre Anwendung in ihnen einleitete[5]).

Bei allem Gemeinsamen fehlte es nicht an beliebten Streitfragen innerhalb der Logik. Sie mögen uns herzlich unwesentlich erscheinen, jene Jahrzehnte haben viel Zeit und Papier ihretwegen verbraucht. Schon die Definition der Logik enthielt Zündstoff für umfangreiche Gegenschriften, dann erst die Lehre von den Kategorien und der Methode, von der Stellung der Logik im Gesamtgebiete der Wissenschaften und von ihrer Anwendung.

Melanchthon, Schegk, aber auch Ramus, und die vielen, die ihnen nachgeschrieben hatten, sprachen von der Dialektik sive Logik als einer ars, Wahres vom Falschen zu unterscheiden. Als aber

---

[3]) Institutiones logic., Praef.

[4]) a. a. O , S. 52—57.

[5]) Die um die Mitte des 17. Jahrhunderts vorherrschende Gliederung der Logik ist im wesentlichen die oben genannte, wie uns Joh. Micraelis, Lexicon philos., Jenae 1653, bezeugen kann: Pars (logicae) generalis dividitur secundum tres operationes mentis in libros tres nempe: I. de terminis simplicibus, II. de propositionibus etc., III. de syllogismis. Pars specialis dividitur secundum triplicem materiam ibidem in tres libros: I. de syllogismo necessario seu demonstratione, II. de syllogismo topico, et III. de syllogismo fallaci seu de fallaciis.

1638 Joachim Jung seine „Hamburgische Logik“ so einleitete: Logica est ars mentis nostrae operationes dirigens ad verum a falso discernendum, da überschüttete ihn der Wittenberger Johann Scharff, ein Schüler Gutkes, mit Schalen voll Spott und übel verwandten Besserwissens[1]). Schon dieser erste Satz sei vitiosa satis et oppido deformis. Jung vermenge die Sache selbst mit ihrem Wesen. Lasse nicht solcher Eingang des Verfassers wissenschaftliche Unfähigkeit bereits klar erkennen?

Er, Scharff, lehnt ars als Genus der Logik mit „allen vornehmsten Logikern“ ab; denn Logik ist ein habitus intellectus, und zwar ein habitus instrumentalis, wie es Zabarella von neuem zum Bewußtsein gebracht hatte und was ihm seit 1600 in Deutschland mit mehr Nachdruck nachgesprochen ward, als er selbst darauf gelegt hatte[2]). Wer aber vorsichtiger zu Werke ging und sich enger an Aristoteles halten wollte, der schrieb habitus organicus[3]). In beiden Fällen sollte die dienende, die Mittelstellung der Logik schärfer zum Ausdruck gebracht werden, und doch hatten Melanchthon und

---

[1]) Lima logicae Hamburgensis etc. 1639.

[2]) S. oben über Zabarella S. 196 ff.

An keinem Werke kann das Ringen des Alten mit dem Neuen, Zabarellas mit Philippus, gründlicher studiert werden als an den Übungen Jacob Werenbergs zur Dialektik Melanchthons. Er ist von höchster Anerkennung erfüllt für den praeceptor, „huius viri scripta amare convenit cum ob ingenii moderationem tum ob iudicii dexteritatem et doctrinae facilitatem . . . Cepere profecto cum hoc viro quasi renasci recta studia et horum integritas rursum sese ostendere et pristina simplicitas, sublatis curiosis, supervacaneis atque immodicis quaestiunculis, revocari. Doch dürften dabei die fontes ipsi nicht vernachlässigt werden Das ist echter Geist Melanchthons. W. geht nun recht äußerlich vor, führt einen Abschnitt aus Mel. an, dann prüft er ihn an den Neueren. So schon S. 4, wo die Definition der Logik durch Mel mit der Zab. de natura logices I. c. 20 verglichen wird, für den sich W. entscheidet; und so oft, s. etwa noch S. 376 f., 387, Exerc. apodict. S. 64 ff. Auf der Hochburg der lutherischen Orthodoxie, dem im 17. Jahrhundert fast erstarrten Leipzig, hielt übrigens fest an der Logik als einer ars Scherzer, Nucleus philos., S. 2 ff. Dieser Lehrer Leibnizens verwarf die Definition des Italieners; da nämlich eingestandenermaßen die Logik eine theoretische Wissenschaft sei, so wäre es ein innerer Widerspruch, wenn man von einem theoretischen Instrument spreche. Anders müsse man den Begriff Instrument in einem anderen als dem geläufigen Sinne fassen, und das käme auf ein Wortspiel hinaus und einen ungewöhnlichen Wortgebrauch. Die Logik sei ars *πρακτικη* seu activa.

[3]) Jac. Martini, in den Institut. Logic., S. 1, während er in der Log. Perip., S. 13, auch instrumentalis schreibt.

alle seine Zeitgenossen im Grunde nichts anderes mit ihrer Logik als einer ars gewollt. Schon Melanchthon fügte hinzu — seu via, und die alte Dialektik wollte auch schon nichts Besseres sein als ein Weg zu den Wissenschaften, als eine Dienerin, Wegweiserin im orbis literarum. Darum denn selbst Hundeshagens[1]) kurze Bestimmung der Logik als ars inveniendi veritatem vel opinionem, worin nach Wunsch deutlich die Teilung nach Analytik und Dialektik enthalten ist, weder einen irgend anderen Charakter dieser Wissenschaft andeuten noch etwa gegen die italienische Weise, sie zu definieren, Einspruch erheben will. Was Männer wie Scharff in Harnisch brachte, das war einmal die Erinnerung an den Streit mit Ramus, an den Jung mehrfach sich anschloß, so schon in der Bezeichnung dianoia für die Methodenlehre, — und in diesem besonderen Streitfalle der berechtigte Argwohn, daß hier ein Neuerer, ein wirklich Führender unter den Neueren, auftrat und selbst im Rahmen einer Schullogik die alten Satzungen, wenn auch nicht umzustoßen, so doch anzutasten wagte.

Wiederum sehen wir auch in diesem Hader um die rechte Definition der Logik das heiße Bemühen, echt zu sein. Schon Zabarella hatte sich mit den alten griechischen Auslegern zu decken gesucht, und wenige protestantische Gelehrte versäumen es, denselben Schutz anzurufen[2]). Ja, der erstaunlich belesene Bartholinus hat sogar fünf Punkte zusammengestellt, die das Recht erbringen sollen, von habitus instrumentales in unverfälscht aristotelischem Sinne zu reden, damit des Aristotelikers Herz beruhigt schlagen kann[3]).

Mehr in die Tiefen philosophischer Spekulation hätte die Kategorienlehre führen können. Wenn nun auch solche Tiefe den Ausführungen fehlt, so lassen diese doch charakteristische Unterscheidungen zu, an denen die Alten und die Neuen zu erkennen sind. Die protestantischen Gelehrten empfingen die Kategorien gleichfalls

---

[1]) Logic. tab. succ. inclusa, 1674.

[2]) Z. B Horn, Exerc. Log., S. 13.

[3]) Enchiridion logicum, S. 11: Habitus eiusmodi instrumentarii ab Aristotele in Ethicis explicite non sunt positi; sed implicite tum ibi tum alibi. Nam 1. ex praecedentibus de instrumento dictis hoc liquet. 2. Recensens principales habitus illos ceu omnibus cognitos praesupposuit, quorum cognitio intermedia ad primarios requiritur, 3. definitio scientiae modum sciendi praesupponit. 4. Instituit tandem explicite agere de habitibus qui sunt de rebus ipsis: reliquos omisit vel quia verum non inquirunt, ut existimatio et opinio, vel non per se sed propter aliud, ut hab. instrum. Inquit enim, 5. esse habitus quibus anima affirmando et negando verum dicit.

als festen Bestandteil der Logik. Sie dienten zur Ordnung der vielgestaltigen Begriffswelt und wurden nicht unglücklich mit einer wohlversehenen Waffenkammer verglichen[1]). Oder Neldelius feierte sie als die zehn Wohnungen aller ersten Begriffe, ohne deren voraufgehende Kenntnis die Logik als Wissenschaft von den zweiten Begriffen nicht möglich sei[2]). Erst mit dem Eindringen der Metaphysik, besonders als Suarez' Disputationen das hohe Vorbild wurden, begann die Stellung der Kategorien in der Logik ernstlich angegriffen zu werden. Denn in dieser erneuerten thomistischen Metaphysik beanspruchten die Kategorien einen ersten Platz. Und noch in unseren Tagen, wo die Kategorien als Teile der Metaphysik, zum mindesten der Erkenntnistheorie, anerkannt und aus der Logik entfernt sind, kann die Geschichtschreibung der Philosophie den von Trendelenburg behaupteten Ursprung der Kategorien aus grammatisch-logischen Bedürfnissen nicht völlig von der Hand weisen. Allein es konnte schon damals durch ein sorgfältiges Studium der aristotelischen Schriften Zweifel an ihrer Stellung aufkommen. Widerstreiten sich doch in der so wichtigen Substanzlehre die Schrift über die Kategorien und die Metaphysik in schwer auszugleichender Weise. Daß die Substanz im wahrsten Sinne das Einzelding sei, dafür liefert fast nur jene Schrift den Beweis. In ihr fehlt aber die *ουσια* als das *το τι ην ειναι* oder *λογος* oder *το τι εστι*, worin nach der Metaphysik die Substanzlehre des Stagiriten gipfelt. Dafür gibt die Schrift von den Kategorien zwei andere Bedeutungen: das selbständig seiende Einzelding oder die Arten und Gattungen der Einzeldinge, gleichermaßen die begriffliche Zusammenfassung des Einzelnen. Soweit wie in unseren Zeiten, wo Sprengel, Prantl, A. Gerke, Duprel, Gohlke das Buch de categoriis Zeller, Kirchmann, Gomperz gegenüber als unaristotelisch verwerfen, andere zu vermitteln suchen — H. Maier, es sei eine Jugendschrift, Goedeckemeyer, es sei ein Torso ohne Bedeutung für die spätere Lehre —, drang die Forschung des 17. Jahrhunderts nicht, dazu fehlte ihr das philologische Rüstzeug des 19. und 20. Jahrhunderts. Dennoch mußte genaueres Studium zu widerstreitenden Ansichten über die Stellung der Kategorien führen.

Nach Schegk[3]) gehören die Kategorien *κτησει* in die Meta-

---

[1]) Kaspar Rudolph in der Einleitung zur Ausgabe der Dialektik des Cäsarius.

[2]) Opusc. posth., S. 221.

[3]) Organum Aristoteleum, 1577, S. 23.

physik, denn diese ist omnium primorum et principiorum contemplatio, aber *χρησει* zur Dialektik. Gegen Schegks Unterscheidung, zugleich gegen die Ansprüche der neuen Metaphysik, hat sich wiederum im Namen des echten Aristotelismus der Altdorfer Scherb in scharfen Thesen gewandt[1]). Die Kategorien, welche *αγορευσεις τινος κατα τινος* in erster Linie sind, können es nicht mit der Ordnung aller Dinge nach Gattung, Art und eigentümlichem Unterschied zu tun haben, sondern dazu verhelfen, zu erkennen, was von einem Worte und einem Attribute ausgesagt werden kann und was nicht. Sie haben es aber in keiner Weise mit dem *πολλαχως* oder *ποσαχως* des Buches *Δ* der Metaphysik zu tun. Und insofern sie Aussagen von etwas über etwas sind, haben sie mit der metaphysischen Teilung alles Seienden ebensowenig zu schaffen, gehören vielmehr *κτησει* wie *χρησει* zur Logik. Dabei konnten sich die Altdorfer wiederum auf eine erste Autorität berufen, auf einen weit geehrten Altaristoteliker, nämlich auf Galen[2]).

Auch mit dieser Lehre drangen die Altdorfer nicht durch. Dennoch sehen wir einen Mann wie Jung die Kategorien zur Logik rechnen, ja, er zählte selbst die sogenannten Transzendentien: das Ding, das Eine, das Wahre, das Gute, absolutes und relatives Sein usw. zu den einfachen Prädikabilien[3]). Und damit setzte er in der

---

[1]) Disp. de categoriis in der „Philos. Altdorf, Teil II, S. 107 f.: th. 19: Multo longius a vero abiisse illi videntur, qui hunc libellum ad metaphysica reduxerunt, ad librum scil. quintum Latinorum sive Graecorum. (S. unten das Urteil Mel.s.) Th. 20: Nam liber hic metaphysicus est *περι των πολλαχως* sive *ποσαχως* . . . de multiplici significatione verborum philosophicorum. Et pertinet ad eos, qui sunt praeparatorii, nondum *επιστημονικοι*. Sic enim metaphysicos libros Averrhoes recte distinxit. Categoriae autem non sunt *περι των πολλαχως*. Th. 21: Deinde in illa quinti homonymorum distinctione, fit tantum mentio substantiae, quantitatis, qualitatis, ad aliquid, de caeteris categoriis nullum verbum. Contra vero multa alia nomina ibi explicantur, de quibus nihil in categoriis. Th. 22: Quod si eum non ad quintum revocaveris, sed simpliciter ad illam scientiam, quae est de divisionibus entis (ita metaphysica nominantur ab Averrhoe): In Categoriis autem sit inchoata quaedam et adumbrata entium divisio, certe neque hoc constare poterit, si modo illud tenemus, . . . *κατηγοριας* pertinere ad *αγορευσεις*. Th. 23: His ita constitutis ruit quoque eorum disputatio, qui nuper distinctione adhibita, scripserunt categorias *κτησει* quidem esse metaphysici, *χρησει* autem Logici. Th. 24: Totae enim quantaequantae sunt, de sententia et consilio auctoris dialectici Aristotelei sunt, non solum *τῃ χρησει*, sed etiam *τῃ κτησει*. Ac nulla omnino ratione pertinent ad metaphysicam.

[2]) Zeller, Gesch. der griech. Philos., IV, 1863, S. 737 f.

[3]) Log. Hamb., S. 14.

Tat unverfälschte „Hamburger“ Logik fort. Denn er übernahm jedenfalls diese Bereicherung der Lehre von den Kategorien aus Jakob Werenbergs Übungen zur Dialektik Melanchthons. Werenberg war es nicht recht klar geworden, so schreibt er selbst, warum Melanchthon den fünf Postprädikamenten einen Vorrang vor anderen allgemeinen Attributen des Seienden gegeben habe, darum habe er diese Gruppe erweitert um sämtliche allgemeinen Affektionen des Seienden, um das unum, verum, bonum, necessarium, contingens, esse actu, esse potentia, totum, pars, finitum, infinitum, perfectum, imperfectum, idem, differens (i. e. disparatum, oppositum), diversum, simul, prius et posterius, universale et singulare, lauter Begriffe, die in jenen Jahrzehnten, wo schon 1604 Timplers großes System der Metaphysik erschienen war, in der Schulmetaphysik gelehrt wurden[1]). Während aber ein Werenberg, der sich in nichts über das Schulgemäße erhebt, dadurch rückständig erscheint, erweist sich uns Jung, der Anhänger und tätige Förderer neuerer Naturwissenschaft eben dadurch als metaphysikfeindlich, und das heißt um die Mitte des 17. Jahrhunderts, wissenschaftlich fortgeschritten, ähnlich wie wiederum die fortschrittlichen Naturforscher des 19. Jahrhunderts nach der Hegelschen Epoche alle Metaphysik und Philosophie zu fliehen suchten.

Neben den Altdorfern zählte jedoch noch ein Gutke, ein ebenso beflissener Aristoteliker wie sie, die Kategorien wirksam und ausschließlich zur Logik[2]). Im übrigen glitt die verjüngte, an Thomas erfrischte Scholastik auch über die protestantische Gelehrsamkeit siegreich hinweg: die Kategorien sind Klassen aller Dinge, die nach Gattung, Art und eigentümlichem Unterschied geordnet sind, um ihnen zuerst den Stoff der Aussage zu entnehmen; sie sind Werkzeuge im Dienste der ersten Betätigung unseres Geistes (instrumenta primae animi nostri operationi inservientia[3]). Die gründliche und genaue Erkenntnis der Dinge in ihrer Allgemeinheit ist Sache der Metaphysik, darum die Kategorienlehre der Logik nur mehr eine

---

[1]) a. a. O., Exerc. XI, S. 339 enthält eine Tafel der Affektionen des Seienden, und auf S. 324 gibt er den Grund an, warum er diese den Postprädikamenten gleich behandelt habe, cum aeque sint ambigua aeque communia et quemadmodum ordine categoriarum ab aliis inchoatos ulterius duxi extendendos: ita quoque hanc postpraedicamentorum classem amplificare aggrediar.

[2]) Log. divina, Exerc. III.

[3]) Jac. Martini, Log. Perip., 2. A., S. 24; Institut. Logic., S. 126, 224, 227.

Tafel der Begriffe zur besseren Veranschaulichung entwirft, so wie wenn ein Geometer — um Dannhauers Bild zu gebrauchen[1]) — nach Erläuterung der Vorschriften und Hypothesen von der theoretischen Belehrung zur praktischen Ausführung an einem Beispiele übergeht. Also konnten formalistisch veranlagte Geister, wie auch Dannhauer einer war, eine bis ins einzelnste ausgeführte Begriffstafel aufstellen[2]) und damit die Kategorienlehre in einen Abgrund stürzen, aus dem sie erst in der neuesten Zeit, durch Kant angeregt, Schopenhauer und vor allem Hartmann wieder heraufgeholt und mit unvergleichlich reicherem Leben erfüllt haben.

Die protestantische Schulphilosophie sank überall in den alten Formalismus zurück, und daher haftet ihr unauslöschlich der Charakter des Scholastischen in einem tadelnden Sinne an. Gerade in der Kategorienlehre hätte eine Befreiung vom Formelhaften und Tabellarischen nahegelegen, da Aristoteles selbst die genaue Zahl der zehn Kategorien nirgends festhält, sie also nicht für wichtig gehalten haben muß. Nur an einer einzigen Stelle findet sich die Zehnzahl wieder (Topik 103 b 20), in den übrigen nahezu 30 Stellen, an denen die Kategorien erwähnt werden, spielen nur die ersten drei bis fünf eine Rolle[3]). Den Aristotelikern aber war die Schrift über die Kategorien zu einem Katechismus geworden, den sie wie heilige Glaubensartikel hochhielten und verteidigten. Ja, selbst an solchen Stellen, wo ihnen nicht nur die Schwierigkeit, sondern die Haltlosigkelt der Einteilung recht naherückte, beugten sie sich vor der Überlieferung, ich meine, bei der Behandlung der Kategorie der Bewegung (*κινησις*) in den Postprädikamenten. Gewöhnlich zählte man in der Verlegenheit die von Aristoteles unterschiedenen Arten der Bewegung, natürlich in der Sechszahl, der Höchstzahl, auf, so daß immerhin ein Abschnitt von gewisser Länge ausgefüllt werden konnte. An den wenigen Selbstdenkern aber spüren wir die Verlegenheit, so wenn Jung die Arten der Bewegung einfach unter die Kategorie der actio verweist, wie noch später Trendelenburg die Bewegung unter das *ποιειν* und *πασχειν* stellte. Die Schwierigkeit empfindet auch Gutke und gelangt in zwei rhetorischen Fragen zu einer erwähnenswerten Lösung. Er kann nicht der üblichen Ansicht zustimmen, nach der Aristoteles schon in der Logik die Bewegung habe lehren wollen, bevorzugt vielmehr eine An-

[1]) Epitome dialectica, S. 27.

[2]) a. a. O., S. 32.

[3]) S. Prantl, Geschichte der Logik, I, S. 207.

schauung, die später wiederum Trendelenburg gerühmt hat: Aristoteles habe zeigen wollen, daß sich die Bewegung in den verschiedenen Kategorien finde[1]). Damit ist Gutke, ohne ihn zu nennen, Theophrast gefolgt, der eben die Bewegung in allen Kategorien betrachtet hat, demnach schon mit dieser Kategorie nichts Rechtes anzufangen gewußt hat. Überhaupt gibt wenig anderes so stark wie die Geschichte der Kategorienlehre seit den Tagen ihres Begründers uns eine Vorstellung von der Macht des Triebes im Menschen zum Formelhaften und Tabellarischen, dieser Freude am Zergliedern und Einteilen, Zerlegen und Ordnen, wodurch die Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts sich erneut auszeichnete und ihre Rhetorik und Logik, nicht minder die Metaphysik, zu Tode zerlegen sollte.

In einem anderen Teile der Logik wurde dennoch der Liebe zum Zergliedern Einhalt geboten und fand eine rückläufige Bewegung statt: in der Methodenlehre. Pacius nennt noch 1596 nach altem Lehrverfahren 12 Methoden: methodus distributiva, collectiva, partitiva, coagmentativa, resolutiva, compositiva, adiunctiva, inquisitiva, demonstrativa, quasi demonstrativa, dialectica, cumulativa, von denen die ersten sieben auf den Gegenstand, die achte auf das Fragen und die vier letzten sich auf das Mittel beziehen. Eine Entartung, wie in der Generalehre der Homiletik, drohte der Methodenlehre. Allein zwei Autoritäten bewahrten vor diesem Ausgang: Galen und Zabarella. Die außerordentliche Wertschätzung des alten Mediziners fand sich schon in den Schriften Melanchthons, sie blieb auf hundert Jahre hinaus in Kraft. Mit ihm traf man sich in der Hochschätzung der Kategorienlehre und der Schlußlehre, der Logik überhaupt als dem unentbehrlichen Hilfsmittel aller wissenschaftlichen Forschung. Galen aber hatte im Anfang seiner Schrift über die medizinische Wissenschaft drei Methoden für sämtliche Wissenschaften und Künste als ausreichend erklärt: die analytische, synthetische und definitive. Die erste geht von dem Begriffe und der Definition des Zweckes zu den Prinzipien vor, die zweite von der Zusammensetzung des durch Analyse Gefundenen, die letzte beginnt mit der Auflösung des in der Definition Ausgesagten und entwickelt daraus die Sache selbst. Das Entscheidende ward nun,

---

[1]) Log. Hamb., S. 99.

[2]) Gutke, Log. divina etc., Exerc. IV; Trendelenburg, Beiträge zur Philosophie, I, S. 137ff., vgl. II, S. 150ff. und m. Schrift: Die Philosophie Fr. Adolf Trendelenburgs, 1913, S. 169f.

daß Zabarella über diese Zweiteilung hinwegging, die definitive Methode Galens ausschaltete[1]) und bei der Scheidung nach synthetischer und analytischer Methode verharrte. Das Ringen zwischen Galen und Zabarella, das mit dem Siege des Italieners endete, verfolgen wir in Deutschland wahrscheinlich zuerst bei Neldelius[2]); nach ihm sind die Logiker wie Jac. und Corn. Martini, Dannhauer, Gutke, Jung, Scharff, Thomasius Anhänger Zabarellas mit geringen Einschränkungen, etwa daß sie Zabarellas Scheidung von ordo und methodus fallen ließen[3]). Und damit verrieten diese Gelehrten, daß sie Zabarellas Unterscheidung rein äußerlich faßten. Für diesen war sie nur eine Gliederung, die den natürlichen seelischen Vorgang widerspiegelte, den der Methodiker einer Wissenschaft in sich erlebt. Daß Methode der übergeordnete Begriff war und es für Zabarella trotz seiner langschweifigen Ausführungen über den ordo auch geblieben ist, darüber hätte die von ihm vorangestellte Bestimmung der Methode schon aufklären können: methodus est habitus logicus sive habitus intellectualis instrumentalis nobis inserviens ad rerum cognitionem adipiscendam, die nun im weiteren Sinne die methodi samt den ordines umfaßt[4]).

Das bisher Dargestellte hat zugleich gezeigt, daß die Logik als Wissenschaft darum solchen Zauber ausübte, weil sie das unentbehrliche wunderbare Hilfsmittel sämtlicher Wissenschaften bildete. Ist sie deswegen nun ein Teil der Philosophie? So behaupten die jesuitischen Philosophen im Geiste der Stoa. Der Mehrzahl der Deutschen aber gilt es nach Arist. Met. 2 c. 3 als *ατοπον ἅμα ζητειν την επιστημην και τροπον επιστημης*, demnach für unwissenschaftlich, die Logik zur Philosophie zu rechnen. Sie ist *χειρ φιλοσοφιας*, ansa philosophiae, *παιδεια*, *προπαρασκευη*, nach dem coryphaeus philosophorum nützlich *προς γυμνασιαν*, *προς τας εντευξεις*, *προς τας κατα*

---

[1]) Besonders in den vier Büchern de methodis, s. oben S. 197 ff.

[2]) Opusc. posth., S. 239ff.

[3]) De methodis I. c. 3, a. a. O., S. 139: autor quilibet scientiam aliquam vel artem scripturus seu traditurus considerat ante omnia, quo ordine eius disciplinae partes disponendae sint, postea in singula parte methodum quaerit, quae ex notis ducat in cognitionem eorum, quae ignorantur et quaeruntur.

[4]) a. a. O., I. c. 2, S. 134f. Diese ursprüngliche Auffassung gibt wörtlich wieder Bartholinus, Enchir. log., 1608, S. 362. — Die bedeutendste Arbeit zur Methodenlehre auf protestantischer Seite ist diejenige des Wittenbergers Calov, Tractatus novus de methodo docendi et disputandi etc., s. Scripta philos. Witt., 1673, S. 1036ff.

φιλοσοφιαν επιστημας, wie es Top. I c. 2 von der Dialektik, als Teil der Logik, gesagt wird[1]). „Die Logica ist eine Fertigkeit unseres Gemüts oder unserer vernünftigen reden, die man alsz ein Instrument oder Werckzeug gebraucht; die Warheit (das ist alle discursen in allen faculteten) gar förmlich und ausz gewissen Grunden zu schließen[2])".

Bereitete die Lehre von der Methode, der Demonstration, Definition und Division, schon auf die Anwendung der Logik innerhalb der Wissenschaften vor, so läßt es sich kein Logiker nehmen, noch besonders auf den ungeheuren Nutzen für alle Wissenszweige hinzuweisen und ihn an möglichst vielen Beispielen zu erläutern. Hören wir das begeisterte Lob der aristotelischen Logik, wie es Jacob Martini am 2. August 1602 in einer zu Wittenberg gehaltenen Rede „Über den Nutzen und die Notwendigkeit der Logik[3])" mit anderem verkündete!

Wie das Auge nichts ist ohne das Licht, so der Verstand nichts ohne die Logik. Könnte er sich auch auf alle anderen Hilfsmittel stützen, hinsichtlich der Wahrheit bliebe er ohne Logik blind. Hat darum Scaliger das Licht trefflich actus coloris genannt, so heißt die Logik mit gleichem Rechte actus veritatis, non quidem ut sit — denn das wäre eine metaphysische Frage — sed ut ab intellectu apprehendatur. Als Dienerin des Verstandes dient die Logik zugleich dem Geiste; denn der Verstand ist das Auge des Geistes, der das höchste Vermögen der Seele bildet. Der Geist ist im Menschen, was der König im Reiche, die Sonne in der Welt, in der Sonne das Licht und die lebenschaffende Kraft, kurz, was Gott in der Welt, darum selber göttlich. Und an dieser überragenden Stellung (excellentia) des Geistes nimmt die Logik voll teil: sie muß unter allen Wissenschaften als diejenige hervorragen, welche den Geist unterrichtet, Wahres vom Falschen zu scheiden. Gleich wunderbar lehrt die Bedeutung der Philosophie den Nutzen und die Notwendigkeit der Logik erkennen. Philosophie ist Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen auf Grund des natürlichen Lichtes und des Buches der Natur. Diese aber müssen

---

[1]) M. Piccart in „Philos. Altd.", S. 273. Organon Aristotel., Lpz. 1613, S. 463.

[2]) G. Gutke, Log. divina etc., Exerc. XXXIII.

[3]) Oratio de utilitate et necessitudine logices, Wittenberg 1606, 50 S. Vgl. Th. Sagittarius, Oratio an studium log. et imprimis metaphys. in acad. introducendum? Jena 1610.

wiederum durch die Kunstlogik (logica artificialis) unterwiesen werden, die ein Kanon und Instrument der natürlichen Logik und der gesamten Philosophie ist, weil sie die Philosophie in dunklen und ungeklärten Dingen leitet wie das Perpendikel den Tischler, wenn er beurteilen soll, ob ein Balken gerade oder geneigt ist. Wie ein Mensch ohne Vernunft unsinnig, stumpf ist und dumm, die Welt ohne Sonne dunkel, ein Reich ohne König *αταξια*, das Weltall ohne Gott nichts, so ist die Philosophie ohne die Kunstlogik nichts als dumme Unwissenheit, blinde Dämmerung, bloße Verwirrung. Die Logik allein ist Mutter der Wahrheit, der Klarheit und Ordnung. Kirche, Staat und alle Wissenschaften bezeugen im Verein mit der uralten Weisheit die Hoheit der Logik, ihrer aller unentbehrlichen Dienerin. Ut enim rem universam in partes apte distribuas, logica est; ut latentem definiendo explices, logica est; ut ambiguas cernas falsasque in animo opiniones corrigas, logica est; ut confusa commode distinguas veraque a falsis diiudices, logica est; ut veritatis arcem occupes, mendacium contra expellas, logica est; ut perfectam rerum scientiam, quae hominem *αμεταπτωτον* efficit, consequaris, logica est.

Deswegen bildet es den Stolz des Logikers, alle Fakultäten auf den großen Nutzen seines Lehrfaches hinweisen zu können. Schegk preist seinen Kommentar zur Topik als fere thesaurus philosophicus an, so reich sei er durchsetzt und geschmückt mit Beispielen aus den verschiedensten Wissenszweigen. Neldelius' Pratum Logicum vom Jahre 1607 verwandelt seinen etwas scherzhaft klingenden Titel in der Ausgabe von Crellius in den ernsteren einer „Anweisung zum Gebrauch des aristotelischen Organons in allen Wissenschaften[1]" . . . um einiges zu nennen. Vor allem aber sollte die Logik auch der Theologie dienen. Die protestantischen

[1]) J. Schegk, Commentaria in VIII libros topicorum Aristotelis divini philosophi, qui sunt de inventione veri, probabilis et popularis, Lugduni 1585, 1254 S. Das Titelblatt rühmt: Habes heic, candide lector, talia et tanta commentaria theologicis, physicis, ethicis, politicis, medicis et mathemathicis exemplis illustrata, qualia et quanta adhuc neque a veteribus neque a recentioribus Aristotelicae philosophiae interpretibus fuerunt edita, adeo, ut fere thesaurus philosophicus dici possent. Joh. Neldelius, Inst. de usuque org. Arist. etc., 1666, behandelt den Nutzen für die Medizin S. 283ff., für das Recht S. 303ff., für die Theologie S. 355ff. unter Berufung auf Melanchthon und Joachim Camerarius S. 378ff., auf Luther S. 427ff. Ich nenne diese beiden, weil sie neben Mel. die Quellen für alle anderen bilden oder doch diese vollauf ersetzen. Sagittarius a. a. O. gibt das Wort des von

Gelehrten wandelten dabei durchaus auf den Pfaden Melanchthons und seiner Zeitgenossen, mußten dennoch den Kampf noch einmal führen. Das geschah mit ungewöhnlicher Erbitterung und langer Nachwirkung im Hoffmannschen Streit, den wir unten im Zusammenhang mit der Geschichte der Metaphysik darstellen müssen, da das Aufkommen der neuen Metaphysik mit dazu beigetragen hat, diesen Streit zu verstärken und zu vergröbern[1]). Nennt man diejenigen Sieger, welche die Herrschaft auf dem Katheder behaupteten, dann sind die protestantischen Philosophen Sieger geblieben; die Friedensformel zwischen den Parteien ist die eines echten Verständigungsfriedens: der usus der Logik gilt auch für die Theologie, d. h. für alles das innerhalb der Theologie, was mit dem natürlichen Lichte erkennbar ist; zu vermeiden ist der abusus und die Anwendung auf das Geoffenbarte, das Mysterium der Schrift. Rebus uti, deo frui: schreibt mahnend und warnend der Theologe Balthasar Meisner, als er vom Gebrauch der Logik in der Theologie zu reden beginnt[2]). Im gleichen Sinne spricht ein Goclenius von der Majestät und der Dienstbarkeit der Logik in heiligen Dingen. Sie ist Herrin und Gebieterin der Theologie; allein in den göttlichen Mysterien senkt sie zum Zeichen der Ehrerbietung die Faszes und bezeugt, daß sie eine Dienerin ist. Niedergeworfen zu den Füßen des höchsten und wahrhaften Herrn, der die Weisheit des Vaters ist, nimmt sie des Herren Worte und Gebote ehrfürchtig, fromm und heilig auf[3]).

---

ihm gefeierten Scaliger weiter: Logica est supellex cunctis apparata scientiis ad utendum pro suo cuique commodo atque facultate (s. Exerc. I. sect. 3).

[1]) S. u. 3. Abschn. 2a.

[2]) Über die Bedeutung der Logik für die Theologie vgl. noch im bes. Jac. Martini, Orat. de util. et necess. logices, S. 32ff.; vor allem aber B. Meisner, Phil. sobr. I., Calixt, Meth. stud. theol., S. 16f., s. unten Taurellus. Da Cornelius Martini, de analysi logica tractatus, Helmst. 1619, behauptete, daß die Logik in jeder Erörterung und Untersuchung der Wahrheit notwendig sei, also auch in den theologischen Disziplinen (s. S. 196ff.), ward er von B. Meisner, Brevis admonitio etc., Wittenberg 1621, angegriffen, der bestritt, daß es immer nötig sei, über theologische Gegenstände in syllogistischer Form zu streiten. Die stark persönlich gehaltene Schrift fand den rechten Keil in C. Martinis Responsio etc., Helmst. 1621.

[3]) Isagoge in Peripat. et Scholast. primam philosophiam, Frankft. 1598, Disp. XV, S. 212ff.: ita igitur est praeceptrix, ne sit deceptrix, ne sit seductrix, S. 214. Das ist die Anschauung von Schegk, Comment. zur Topik, und die seines größeren Schülers Taurellus, s. u. S. 229.

Diese Jubelchöre feiern — wie möchte es anders sein? — den Begründer der wissenschaftlichen Logik, Aristoteles: Vor seiner Zeit konnte es nur eine unvollkommene und rohe Logik geben. Freilich begründete Plato die Dialektik, allein durch Aristoteles erhielt sie erst die wissenschaftliche Form, die den Erfinder zum summus et subtilissimus philosophus aller Zeiten gemacht hat. Denn weil er sich diese Logik schuf — so versucht ein Hawenreuter das Geheimnis der Universalität des Aristoteles zu begründen[1] —, konnte er in allen Einzelwissenschaften und in der Metaphysik alle Vorgänger übertreffen . . . Sie verschaffte ihm die Kenntnis so vieler und vortrefflicher Dinge, half sie ordnen und gliedern, Wahres vom Falschen, Gutes vom Schlechten unterscheiden und selbst über bisher Unklares und Unbekanntes volles Licht ergießen. Darum heißt es von den logischen Schriften des Aristoteles: tam literatum, tam plenum, tam accuratum logicae opus quam id, quod instrumentum inscripsit, nec ante nec post Aristotelem exstitit. Lobredner der Logik nennen gern Jamblichus, der gesagt habe, es sei wahrhaftig ein Gott gewesen, der den Menschen die Dialektik gezeigt und vom Himmel herabgesandt habe[2]. Deswegen betitelte Gutke seine Schrift Logica divina seu peripatetica docens und führte von der aristotelischen Logik aus, sie sei conscripta ipsius spiritus sancti logica[3]. Auch ein Calixt nannte die Regeln der Logik vox divina[4], Jacob Martini die Logik selbst *οργανον οργανων*[5]. Dannhauer segnete den Tag, an dem er des Aristoteles Organon zur Hand genommen habe[6], und ein angesehener Mann soll, nach Elswichs Zeugnis, gesagt haben, Aristoteles habe sein Organon auf göttliche Eingebung (*θεοπνευστως*) geschrieben[7]. Man versteht es, wenn schon die Knaben die Regeln des Organon wie Dichterverse herunterschnurren mußten[8]. Und es ist kein Wunder, wenn protestantische Gelehrte

---

[1]) Im Vorwort zur Ausgabe der Opera Logica Zabar., 1594. Auch hier hat Cicero das Lob der aristotelischen Logik schüren helfen.

[2]) Z. B. Jac. Martini, or. de util. et nec. log., S. 22.

[3]) S. a. a. O., Praef. ad lect.

[4]) Henke, G. Calixt und seine Zeit, I, S. 119.

[5]) Paedeia, 1631, S. 2. Vgl. Piccart, Org. Arist., S. 469ff.

[6]) Idea boni disput., S. I, art. III, S. 26.

[7]) De variis Arist. fort. etc., 1720, S. 82.

[8]) S. Joh. vom Felde, Annotata ad H. Grotium de iure pacis et belli etc., Jena 1663: Praef.: In memoriam mihi revocabam praecepta organi Aristotelici, quae ut pueri versus Empedoclis, in schola patria recitare didiceram.

brennender Durst nach den reinen Quellen erfaßte und sie sich im Dienste des Stagiriten ereiferten gegen jeden Neuerer — namentlich auf logischem Gebiete, ja, mit eigentümlichem Stolz es ablehnten, Neues zu erfinden[1])! Darum mußte nun aber auch die aristotelische Logik ganz vom Throne gestoßen werden, bis auf Kant in einem fast lethargischen Zustande verharren, so daß Kant urteilen konnte, es sei seit Aristoteles nichts hinzugekommen. Aber seine Vernunftkritik wies auch der Logik neue Wege, bis sie, zuletzt durch die neueste Psychologie und Erkenntnistheorie bereichert, in neuer Gestalt erstand, die das Organon weit in den Schatten stellt.

---

[1]) Um einen für viele reden zu lassen, so lehnt es Jakob Martini, der typisch für die Auswahlphilosophie der Zeit ist, ausdrücklich ab, als „novae methodi novorumque praeceptorum et ita quasi novi operis inventor" zu erscheinen, Institut. log. Praef. ad lect. und Epilogus, S. 584: Ad omnes porro definitiones, divisiones et regulas, ex Aristotele cumprimis et Porphyrio, inio et aliis graecis interpretibus adductas, graeca ipsorum autorum verba adiunxi, ut veram genuinamque summorum philosophorum sententiam clarius perspicere et de versionibus, sic ubi desiderant, certius prudentiusque iudicare, purae et illibatae philosophiae studiosi possint. Ubi autem graecarum vel definitionum vel divisionum copia apud probatos autores haberi non potuit, meas ego substitui, ita quidem, ni fallor, concinnatas, ut genium Aristotelis si non assequantur, omnino tamen imitentur. In doctrina de propositionibus modalibus quod non ubique vestigia Philosophi premam, te non offendat: consulto id facio. Discipulus enim esse volo Aristotelis, non mancipium . . . Atque ita exposita sunt praecepta artis Logices quam Aristoteles primus et invenit et ita perfecit, ut summa admiratione dignum sit potuisse unius hominis diligentia hanc partem usquequaque adornari, ut posterioribus erepta sit novae materiei spes; sanos certe homines a scribendo deterruit. Et tamen (o modestiam Philosophi) etiam pro omissis veniam precatur. Quod si ille fecit, quanto iustius id fiet a nobis? Caeterum nostrum est pro traditis ab Aristotele gratiam habere atque operam dare, ut recte atque dextre singula discamus, exerceamus, usurpemus ad verae religionis propagationem, reipub. salutem, bonarum artium ac disciplinarum cognitionem et conservationem.

3. Abschnitt

Der Kampf um die Metaphysik

1. Nikolaus Taurellus

a) Die Wendung zur Metaphysik

Das 16. Jahrhundert ist an logischen Werken so reich wie keins vor und nach ihm; das 17. ist für Deutschland das Jahrhundert der Metaphysik geworden. Da in den deutschen Schriften über die deutsche Philosophie dieses und des folgenden Jahrhunderts den Forschungen französischer und englischer Philosophen noch immer die erste Stellung eingeräumt wird und es darum bislang keine Geschichte der deutschen Philosophie von Luther bis auf Kant gibt, die ein richtiges Bild von der inneren Entwicklung des philosophischen Denkens bei uns entwirft, so ist unser Blick auf diese Tatsache wenig oder gar nicht eingestellt und über den Umfang wie den Wert dieser Denkarbeit bestehen nur unzulängliche, wenn nicht gar schiefe Urteile. Unsere Zeit erfaßt die Wurzel ihres Selbst, ihrer Lieblingswissenschaften und Methoden im Schaffensbereich derjenigen Denker, die seit 1600 nach induktiver Methode das Studium der Naturwissenschaft und die Mathematik erneuerten. Was damals in Mathematik und Physik geleistet ward, dem gilt der Gegenwart Preis; denn immer noch lebt das Gefühl, der neuen Zeit anzugehören, die sich lichtvoll vom „Dunkel“ des scholastischen Mittelalters abhebe, wie sehr auch Geschichtswissenschaft und philosophische Einzelforschung Beweise dafür häufen, daß solches Urteil über das Mittelalter einseitig, ja unberechtigt ist. So ist denn der Gegenwart so gut wie unbekannt, daß sich neben den Systemen der großen Franzosen und Engländer und Italiener des 17. Jahrhunderts in Deutschland eine sehr stark metaphysisch durchsetzte Schulphilosophie ausbreitete, deren Gipfel recht eigentlich die Philosophie Leibnizens geworden ist, der aus dieser Philosophie herkam und an ihren Problemen mitarbeitete bis

zum letzten Hauche. Auch was seinem Denken das Neuzeitliche gibt, erscheint wie Strahlen aus jenen Kreisen im Neuen eigentümlich gebrochen. Der Unkenntnis dieser philosophischen Nebenströmungen in Deutschland schreiben wir es zu, wenn Leibniz' Philosophie dem Deutschen immer noch fremdartig ist, weniger vertraut als die der Fremden, weil eben die Kulturzusammenhänge, aus denen Leibniz' Gedankenwelt hervorragt, soweit deutsches Denken und Empfinden in Betracht kommt, heutzutage nur wenigen bekannt und geläufig sind.

Was im Deutschland des Reformationszeitalters auf philosophischem Gebiete zur Metaphysik trieb, das liegt umsponnen im Problem „Glauben und Wissen", einem Zusammenhang von Fragen, der auch zu den uralten und doch zu denen gehört, an die jede Zeit von neuem gehen muß, um sich eine Verstand und Gemüt befriedigende Lösung zu suchen. In den Frühlingstagen der lutherischen Reformation, jenen dogmenlosen, nur vom Geiste getriebenen ersten Jahren sieghaften Vorstürmens der neuen Lehre, war es gelöst gewesen: Der Glaube ist Herr aller Dinge; die Vernunft eine feile Hure, vor der gewarnt werden muß. Doch als der Wissensdrang und die Nötigung, der weltlichen gelehrten Bildung sich anzupassen, ja, der hohe Wert wissenschaftlichen Studiums gerade für die Klärung wie Verbreitung der jungen Lehre stärker und stärker empfunden wurde, da flutete unter Melanchthons sicherer Führung der alte Strom in sein neues Bett und floß zwischen stattlichen Dämmen einher, die des kleinen Magisters heller Geist errichtet hatte. Melanchthons Stellungnahme zum Problem Glaube und Wissen war naiv geblieben. Es war die des gottgläubigen Christen, der im festen kindlichen Vertrauen in Gott ruht und an ihn glaubt als den Schöpfer und Erhalter der Welt, den gütigen Vater und Weltenlenker. Philosophische Skepsis verwarf er milde zürnend ob der Vermessenheit, die sich darin bekunde. Glauben und Wissen aber dürfen sich nicht aufheben und tun es auch nicht. Und Melanchthon beruft sich auf den Ausspruch Platos, daß Gottes Dasein in heilsamer Weise durch Kunst und Wissenschaft verkündet werde[1]). Trat die Bibellehre ihm mit bestimmten festen Anschauungen bei seinem wissenschaftlichen Forschen in den Weg, so lenkte er die Wissenschaft dem Glauben zuliebe aus dem Geleise, das menschlicher Verstand zu wandeln geneigt war, und gelangte so zu einer

[1]) C. R. VII, S. 951, vgl. ferner ebenda S. 1126, wo Mel. im Schreiben an die Fugger die Epikureer bekämpft.

Harmonie, die schlichten Naturen genügte, in der Tat lange genügt hat. Dennoch erlebte er selbst den Kampf der Männer „reinen“ Glaubens gegen seine weltliche Gelehrsamkeit, als sie Anwendung auf kirchliche und biblische Fragen finden sollte, und es wurden nach seinem Tode von den Lutherischen strengster Observanz die Philippisten an manchen Orten wie Ketzer verfolgt. Wir werden mehrfach auf diese bedeutsame Strömung im Luthertume zurückkommen, welche in der augustinisch-mystischen Periode des Reformators die echte Wahrheit geoffenbart sieht und vor Weltweisheit warnt oder sie gar verwirft.

Allein, daß nicht nur innerhalb der theologischen Fakultät die Spannung zwischen Glauben und Wissen empfunden ward, daß sie vielmehr auch als rein philosophische Fragestellung heraustrat und nun von der Philosophie aus angepackt werden mußte, des ist ein wertvolles und zugleich kräftiges Zeugnis die Philosophie des Nikolaus Taurellus (1547—1606). Ehe die aristotelische Metaphysik aufkam in deutschen Landen und den protestantischen Universitäten zur hohen Blüte mitverhalf, da war eine Grundfrage aller Philosophie, in der Metaphysik und Erkenntnistheorie zusammenlaufen, von einem kraftvollen deutschen Denker erfaßt und durchdacht worden. Es mag uns heute beklagenswert erscheinen, daß dieses Mannes Gedankenwelt in seiner Zeit keinen Widerhall fand und daß darauf nicht weitergebaut worden ist.

Mit Taurellus trat ein echter Metaphysiker auf, einer der „allergeschicktesten Metaphysiker“ [1]), ein selbstbewußter, denkgewaltiger Kopf, der nun mit dem Aufgebot einer reichen und wohlgeordneten Gedankenwelt auch mit der Frage Glauben und Wissen rang. Keinen besseren Beweis kann es dafür geben, daß hier wirklich ein Philosoph am Werke war, als die Tatsache, daß er die Lehre von einer zweifachen Wahrheit weit von sich wies; gegen kaum etwas anderes eifert er heftiger als gegen die doppelte Wahrheit, hat für sie nur Spott übrig. Denn es darf nicht etwas philosophisch wahr sein und theologisch falsch, es müssen sich Glauben und Wissen vereinigen lassen [2]). Und um die Versöhnung dieser

---

[1]) Bayle, Dict. „Taurelle“: Il etait certainement l'un des plus habiles Metaphysiciens de ce temps-là.

[2]) Philos. Triumphus. Praef. Ut enim rerum quae sunt, unicum est principium unaque mens est hominis, quia philosophus est atque theologus, sic una est in eadem mente veritas, cui praeter mendacium nil possit esse contrarium.

beiden, doch unvereinbaren Funktionen des menschlichen Geistes, ringt er nun, seit ihm als Achtzehnjährigem das Problem zuerst in der ganzen Schwere vor die Seele getreten war. Kaum 26jährig, veröffentlicht er unter dem Titel „Philosophiae triumphus" (1573) die Ergebnisse achtjähriger Arbeit und angespannten Nachdenkens, noch 1604 setzt das Vorwort zur Schrift „De rerum aeternitate" mit einer Untersuchung über das Verhältnis von Glauben und Wissen ein; ihm galten im Kerne alle philosophischen Schriften des Mannes. Ja, das Ringen um seine Klärung macht in erster Linie die philosophische Bedeutung des Taurellus aus.

Die aufgebotene Mühe zerrann ihm nicht in logisch-rhetorisches Wortgepränge, wenngleich auch er von zahlreichen Gegnern als Ramist verschrien ward[1]). Wie er über rhetorische Philosophie gedacht hat, das zeigt uns eine Stelle in der Schrift de mundo, wo er Ciceros Art zu philosophieren mit der Bezeichnung „rednerische Weisheit" abtut, bei dem Römer mehr Eloquenz als wissenschaftliche Beweisführung findet[2]). Von einem Petrus Ramus aber trennte ihn eine Welt des Denkens und Empfindens, weil er entschieden Metaphysiker war, Ramus dagegen metaphysische Elemente in seiner gereinigten und mit Rhetorik vermengten Logik nur als Beiwerk auffaßte, sie rechtens hätte gänzlich tilgen müssen[3]). Taurellus schreibt daher mit Fug und Recht, er verkenne des Mannes Bedeutung nicht, habe jedoch von Ramus und den Schriften seiner Anhänger nichts gelernt. Wenn ihn dennoch seine Gegner als Ramisten verdächtigten, so war das anders begründet.

Ramus hatte Aristoteles den Krieg erklärt, zum mindesten dem scholastischen, und mit dem Stagiriten war gleichfalls Taurellus zusammengeraten, so daß den Aristotelikern unter den lutherischen Theologen und Philosophen Taurellus die Grundfesten ihres Lehrgebäudes zu erschüttern schien. Das alles war äußerlich gesehen und äußerlich geurteilt, allein erst an uns kommt die Aufgabe, dem wahren Verhältnis des Taurellus zu Aristoteles nachzuforschen.

b) Die kritische Aufgabe und die Maßstäbe der Kritik

Alle philosophischen Schriften des Mannes bezeugen uns, wie stark er die Freiheit der Philosophie und des Philosophierens be-

[1]) S. Alpes caesae, S. 37; de rer. aeternitate ep. dedic.

[2]) De rer. aetern., S. 193.

[3]) Daß er bereits im Philos. Triumphus bewußt und absichtlich Metaphysik vorgetragen habe, lehrt das eigene Bekenntnis in der 1581 erschienenen Schrift „Medicae Praedictionis Methodus", Praef.

tonte, wie er den Zwang jeglicher menschlichen Autorität verwarf: die Philosophie muß frei sein, keines Menschen Autorität darf ihr entgegenstehen; frei muß sie forschen dürfen: der Philosoph darf niemands Sklave sein. So kämpft er gegen die „Raserei" der Zeitgenossen, die da glaubten, dann erst zu philosophieren, wenn sie sich Aristoteles, Averrhoes, dem heiligen Thomas oder irgendeinem andern verschrieben hätten und nun mit aller List und Kunst die Lehre des Meisters verteidigten[1]). Aus seiner philosophischen Freiheit heraus führte Taurellus eine sehr selbstbewußte Sprache, liebte Verspotten und Ironisieren der gegnerischen Ansicht; alles der Ausfluß eines erregbaren, lebhaften Temperaments. Denn den schwächlichen Körper dieses Mannes beseelte ein Feuergeist, so daß er auch ein gefürchteter Disputator war[2]). Aber Gehässigkeit und kleinliche Gesinnung lagen ihm fern; die Bedeutung seiner Gegner verkannte er nicht. Wir sahen, wie er Ramus zu würdigen versuchte. Allein er rühmt nicht minder an dem so hitzig angegriffenen Caesalpin die Subtilität, das Talent, die Gedankenfülle und bewundernswerte dialektische Geschicklichkeit, den erstaunlichen Fleiß und Scharfsinn seines auf verschiedensten Gebieten wohl bewanderten Geistes; er lobt seinen Kampf gegen die barbarische Art, Dunkelheit, Streitsucht und die Irrtümer der Peripatetiker, zu denen er sich doch selbst zähle. Und wiewohl er glaubt, Caesalpin philosophisch des Pantheismus, ja des Atheismus überführen zu können, nennt er doch Caesalpins Bekenntnis zum christlichen Glauben pie et vere[3]). Gleich ernst spricht er von Franz Piccolominis „weitberühmtem Namen"[4]). So scheidet Taurellus durchaus Person und

---

[1]) Phil. Tr. Praef., s. a. S. 71; Alpes caesae, Praef., S. 23f., 33, 37f.: Si Ramista non sim, an me Peripateticum esse oporteat? An ab Aristotele nulla omnino ex parte recedere licebit? Ne puta me cuiusquam mancipium esse velle. Si quod ex Aristotelicis dogma reiiciam, id ex ipsomet Aristotele vel Aristotelica disserendi ratione praestabo praeceptisque analyticis, quae non raro ipsemet neglexit Aristoteles . . . Si toti pendeant ipsi ab unius Aristotelis sententia, nos in rebus philosophicis nullius hominis imperium agnoscimus. Omne ius in rationibus est positum, ut merito; quantum iuris in veteres fuit Aristoteli, tantum etiam in ipsum eius habeant posteri.

[2]) Brucker, IV, 1, S. 303: animus excelsus, fortis et igneus etc.

[3]) Alp. caes., Praef. 37. Vgl. damit ein Gedicht des Hier. Arconatus vom 22. 5. 1597: In Caesalp. pro N. Taurello in Taurellus, Emblemata physico-ethica, Nürnberg 1602, wonach T. nicht gegen die Person kämpft, sondern nur gegen die vana et sophistica dogmata Caesalpins.

[4]) De mundo, Praef.

Sache, die Lehre von ihrem Verkünder, und nur der Wahrheit, dem verstandesmäßig Erschließbaren, gilt aller Eifer; und Ironie wie Spott sollen den Stil beleben, sollen von der Freude des Schriftstellers melden, der sich überlegen fühlt und es den Gegner will merken lassen.

Einem Philosophen jedoch stand Taurellus von Jugend auf anders gegenüber als selbst dem gefeiertsten Peripatetiker Deutschlands oder Italiens seiner Tage oder als den Größen der Scholastik, und das war Aristoteles. An seiner Philosophie — einen andern Weg gab es nicht — hatte sich das eigene Denken geübt, gefestigt und schließlich sich auf eigenen Bahnen versucht. Bei Jacob Schegk zu Tübingen, den er selbst als „Peripateticorum princeps" gepriesen hat[1]) und dessen größter Schüler er werden sollte, hatte er schulgemäß den echten Aristoteles gehört. Ja, er gesteht, er sei immer bestrebt gewesen, seines Lehrers Weise auf den Schulen zu erhalten und zu lehren. Darum auch ist er wenige Seiten später nicht imstande, für sich die Bezeichnung Peripatetiker rundweg abzulehnen[2]).

Sind nun die Einschränkungen, die Taurellus an der aristotelischen Lehre macht, derart, daß sie ihn Aristoteles nähern oder von ihm abführen?

Für Aristoteles als philosophischen Denker bringt Taurellus rückhaltlos hohe Anerkennung auf. Er ist ihm der „große" Philosoph, dessen Geistesschärfe und -klarheit keiner vor ihm oder nach ihm gleichgekommen ist. Wäre er mit Christi Licht erleuchtet gewesen, so hätte er die Wahrheit gewiß erforscht. Irrtümer, die sich heute in seinem Systeme aufzeigen lassen, hätte er erkannt und widerrufen[3]). Auch habe Aristoteles sich selbst nicht für vollkommen gehalten; nie sei es ihm in den Sinn gekommen, sich für unfehlbar zu halten. In der Metaphysik habe er bekannt, das Denkvermögen unseres Geistes verhalte sich gerade zu den lichtvollsten Gegenständen wie das Auge der Fledermäuse zum Tageslicht[4]). Darum müsse er sich's auch gefallen lassen, daß man seine Be-

---

[1]) Alpes caesae, Ep. dedic. — [2]) S. Anm. vor. Seite Nr. 1.

[3]) S. Phil. Tr. Praef. zum Teil I, ebd. S. 74, 76, 148. Syn. Arist. Metaph., S. 72: acutissimus. Alp. caes. Praef., S. 23f. De rer. aetern. Pr., S. 8, 10: cum tanta fuerit Aristoleles ingenii perspicacitate quanta neque fuit alius unquam neque unquam erit alius . . . haud infitiamur, quin excellenti et admirando prae caeteris omnibus omnium aetatum philosophis ingenio fuerit praeditus.

[4]) De rer. aetern. Pr., S. 10: vgl. Arist. Met., α, 1, 993b, 9—11.

weise nachprüfe und, was nicht standhalte, verwerfe. Habe er doch selbst es mit seinen Vorgängern nicht anders gemacht. Und so gilt Aristoteles gegenüber, was Taurellus jeder Autorität gegenüber behauptet. Keine unbedingte Autorität steht vor uns, sondern der größte Philosoph, der auch ein sündiger Mensch war, wie wir alle, der darum gefehlt und geirrt hat und nicht schlechthin Zustimmung verlangen kann.

Die Aufgabe wird vielmehr, die aristotelische Philosophie zu verbessern, sie zu reinigen und zu ergänzen, und zwar in doppelter Weise: einmal muß alles, was dunkel gehalten ist, erklärt, sodann nicht weniges hinzugefügt werden, um Lücken des Systems auszufüllen[1]). Taurellus hat nur die Metaphysik in solcher Weise vornehmen können, die Ethik, meint er, möge ein anderer auf gleiche Weise vornehmen, falls sich einer finden solle[2]). Wiederum war es kein Zufall, daß sich Taurellus die Metaphysik erkor. Denn neben dem rein sachlichen Interesse hatte er aus den heftigen Angriffen, denen sein „Triumph der Philosophie" ausgesetzt war, gelernt, daß zuvor die aristotelische Metaphysik niedergekämpft, oder besser, berichtigt werden müsse[3]). Damit gewann er zugleich eine feste Kampfstellung gegenüber den Italienern und eine scharfe Waffe zum Streite mit Caesalpin. So ist denn seine „Synopsis Aristotelis Metaphysices" vom Jahre 1596 die Vorläuferin der Kampfschrift „Alpes Caesae" (1597) geworden. Immer aber geht er Aristoteles selbst nach. Den reinen und echten nimmt er sich vor und weist spöttisch die eitle Schar der Ausleger ab[4]). Das philosophische Urvermögen des Menschen, die mens, bietet er zur Prüfung der aristotelischen Lehre wie jeder anderen auf. Der Geist aber denkt und folgert in allen Menschen gleich, nur nicht überall gleich vollkommen und folgerichtig, eben deshalb wird ja die Überprüfung des Aristotelismus bereits zu einer unabweisbaren Pflicht. Und gilt es dabei, System und rechte Ordnung in die Philosophie zu bringen, alsdann muß zum Quell gegangen werden; wer ihn gereinigt hat, dem wird die Säuberung der Bächlein nicht mehr schwerfallen[5]).

[1]) Syn. Arist. Met., S. 10.

[2]) A. a. O., S. 141.

[3]) Alpes caesae Pr., S. 28f.

[4]) A. a. O., S. 24: An tu nescis me unum Aristotelem pluris facere quam tot tantorumque eius interpretum nobilem catervam? Vgl. Phil. Tr., S. 209. Syn., S. 93, 122, wo er den Peripatetikern seiner Tage vorwirft, daß sie Arist. widersprächen. Vgl. Sennert, ob. S. 149 ff.

[5]) Phil. Tr., S. 174.

Die Schriften des Aristoteles machen nun Taurellus ein Eingreifen zuerst schon deswegen nötig, weil sie oft mit Lehrstücken durchsetzt sind, die andern Wissenschaften als der gerade behandelten angehören. So ist viel Logisches, einiges Astronomische, recht viel Naturwissenschaftliches und nur wenig Theologisches in der Metaphysik durcheinandergemischt, und dabei fehlt sogar noch viel Metaphysisches, das nicht fehlen dürfte[1]). Die textgeschichtliche und philologisch-kritische Frage der Komposition der 14 Bücher der Metaphysik bestand für Taurellus nicht; überhaupt scheint er die Anordnung der Bücher, in der sie auf uns gekommen ist, nirgends anzufechten, sondern eben nur die methodologische, wissenschaftstheoretische Frage herauszuheben. Methodische Mängel sucht er auch innerhalb der Physik auf, wie er besonders in den Schriften de caelo und de mundo ausführt[2]). Die Welt gehört als nur körperliche Substanz zur Physik, allein es gibt Untersuchungen über die Welt, die nicht mit Beweisgründen der Physik erörtert werden können. Deshalb war es falsch, wenn Aristoteles innerhalb der Physik auch Fragen wie diese behandelte: ob die Welt von Ewigkeit her bestanden habe oder geschaffen sei; oder in *περι ουρανου*, die völlig metaphysische Frage: ob es mehrere Welten gäbe oder nur eine. Metaphysisch sei auch die Erörterung über die causa efficiens der Welt. Weil Aristoteles diese methodische Trennung nicht beachtet oder nicht streng genug durchgeführt hat, ist er zu groben Irrtümern gekommen. Taurellus' Aufgabe bildet es nunmehr, beide Wege reinlich zu scheiden, und darum kündet er schon im Titel an: Discussionum metaphysicarum et physicarum libri IV.

Taurellus besaß ein für seine Zeit überragendes Verständnis für die Eigenart wie den Umfang metaphysischer Lehren. Es läßt sich zeigen, wie er in seiner Wissenschaftstheorie scharf das Metaphysische herausstellt und von dem trennt, was die Wissenschaft als solche zu leisten hat: Diese beschreibt und erklärt, indem sie den Ursachen, von den Wirkungen aufsteigend, nachgeht, sich aber stets innerhalb der Erfahrung bewegt. Denn die Grundlage aller Wissenschaft bildet die Erfahrung; kein Naturwissenschaftler kann

---

[1]) Syn. Arist. Met., S. 10: Prima est in unaquaque scientia confusio, cum id, quod scientiae est alterius, traditur et explicatur. In Aristotelis Metaphysicis multa sunt logica, quaedam astronomica, plura mathematica, physica plurima, pauca theologica. Et vere metaphysica desunt etiam multa.

[2]) S. die von Mich. Piccart besorgte 2. Auflage 1611, Praef. Vgl. Syn., S. 48—63, wo die metaphysischen Fragen der Physik behandelt werden.

mehr behaupten, als was die Erfahrung ihm bestätigt, darum nun aber auch die Prinzipien nicht zur Wissenschaft, sondern — zur Metaphysik gehören[1]). Das sind Anschauungen, die Taurellus einen Platz unter den vornehmsten Vertretern der neuen Wissenschaft und Philosophie sichern.

Neben die rein methodischen Bedenken und Einwendungen treten nun aber in weit umfassenderem Maße solche sachlicher Natur. Die gesamte Metaphysik der Alten — insonderheit ist das immer die aristotelische nebst ihren Varianten, und um eine andere hat sich Taurellus nicht gemüht — versagt nach seinem Urteil gerade in Hauptfragen. Sie lehre nichts Wahres darüber, ob ein Gott sei und wer er sei, was er vermöge und wolle; ob die Natur aus sich selbst entstünde oder von einem andern hervorgebracht sei; ob die Welt ewig stehe oder einmal geschaffen ward und wie und von wem; ob das Menschengeschlecht einmal einen Anfang in der Zeit genommen habe; ob seine Hervorbringung einmal aufhören oder bis in Ewigkeit fortgehen werde; ob die Seele unsterblich sei; ob es ein zukünftiges Leben gebe und ob die Seele allein oder mit dem Körper zusammenleben werde; nichts davon, was man über Leid und Glückseligkeit dieses und des anderen Lebens denken, hoffen und fürchten müsse. Kein Wunder, wenn die „reinen" Peripatetiker von der Wahrheit abgeirrt sind![2])

An die Lösung dieser tiefsten Probleme des menschlichen Verstandes und Herzens geht nun unser Philosoph als gläubiger Christ. Ja, der Glaube ist das erste: credidi namque prius quam intelligerem. Der heilige Geist muß helfen, die Wahrheit zu finden, aber nur als coadjutor, nicht als efficiens philosophiae causa. So kann ein Denker durchaus zu wahren philosophischen Erkenntnissen gelangen, weil er über ein, durch den Sündenfall wohl getrübtes, doch keineswegs zerstörtes oder aufgehobenes Denkvermögen verfügt, nämlich seinen Geist (mens). Eben diese mens ist Urheber, Erfinder der Philosophie[3]).

Das im Glauben ergriffene Licht Christi und der mit reinen Urkräften ausgerüstete Geist sind die beiden Richter, vor denen die aristotelische Gedankenwelt bestehen muß. Die wahre Erkenntnis Gottes und die rechte Art seiner Verehrung kennen wir zuverlässig aus den heiligen Schriften, darum wird aber die Verstandesarbeit

[1] Phil. Tr., S. 80, 85, 90. Syn. S. 46.

[2]) Med. Praed. Methodus Praef.

[3]) Phil. Tr. Praef. zum Teil I; ferner S. 2, 8ff. u. ö.

nicht überflüssig. Mit dem angeborenen Wissen, in folgerechten, vernunftgemäßen Schlüssen, gestärkt durch vielfache Übung, sucht der Verstand aus eigener Kraft Gott und sich selbst zu erkennen. Wie die wahrnehmende Seele sieht, so schaut der Verstand, was ihm zu erkennen vorliegt[1]). Alles Philosophieren ist nun aber der biblischen Autorität unterworfen, als Hauptregel stellt Taurellus geradezu auf: Beweisgründe sind falsch und können nicht philosophisch sein, denen etwas entnommen wird, das der Theologie widerstreitet[2]). Die aristotelische Metaphysik und Physik, jeder Zweig der Philosophie, muß vor der geoffenbarten Wahrheit die Prüfung bestehen; sie alle müssen im christlichen Sinne gereinigt werden. Dann nämlich springt ein Nutzen allerersten Ranges heraus: sie hilft, die uns durch Offenbarung gewordene Erkenntnis von Gott zu stärken und zu bekräftigen[3]).

Und wie vor der höheren Größe der heiligen Schrift Aristoteles' Autorität sich zu bescheiden hat, so müssen auch, wenn Verstand mit Verstand sich mißt, Glauben und Kraft der Beweise allein entscheiden; cum de rationibus agitur, silere omnis debet autoritas. Deswegen muß sich auch Aristoteles gefallen lassen, daß man ihm nicht blindlings Glauben schenkt. Seine Beweise darf man nachprüfen, und halten sie nicht stand, so taugen sie nichts; denn „in philosophicis nihil dicit, qui nihil probat“[4]).

Danach möchte es scheinen, daß sich Taurellus' Kritik am aristotelischen Systeme streng scheiden lasse einmal nach dem, was lediglich verstandesmäßig an Widersprüchen aufgegriffen und nun logisch in rechten Einklang miteinander gebracht wird, sodann nach dem, was aus christlich-religiösen Bedenken anders gedacht und darum in einen andern Beweisgang gezwängt werden muß. Allein die erste Reihe würde sich überaus dürftig gestalten und sich beschränken auf solche Behauptungen und Schlüsse, die Aristoteles aus mangelhafter Kenntnis und unzureichender Erfahrung, eben auf Grund der wissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit und ihrer un-

[1]) S. bes. a. a. O., S. 175ff.

[2]) A. a. O., S. 75: Hoc tibi, dum philosopharis, habeto propositum, falsas esse rationes nec philosophicas esse posse, quibus aliquid expromitur, quod theologiae repugnaverit.

[3]) Syn., S. 9: Ita in Aristotelis operibus versati sumus, ut ea solum iudicaverimus philosophis digna esse christianis, quibus haec nobis dei cognitio divinitus revelata confirmaretur. Et certe haec Aristotelicae metaphysices prima et potissima debet esse utilitas.

[4]) Alpes caesae Praef., S. 24. De rer. aetern. Praef., S. 11.

vollkommenen Technik aufgestellt hat. So ist es denn von vornherein zu erwarten, daß sich der Mediziner Taurellus die Erfahrungen und Methoden der neuesten Vertreter der medizinischen Wissenschaft, die gerade im 16. Jahrhundert einen ansehnlichen Aufschwung nahm, zu eigen gemacht hat, daß er darin über Aristoteles, Galen und Hippokrates, denen er sich im besonderen anschließt, vielfach hinausgegangen ist.

Insofern die Kritik am Aristoteles auf Grund eben derselben aristotelischen Methode erfolgt, kann Taurellus häufig genug den Meister mit seinen eigenen Waffen schlagen[1]). Bald kann er Aristoteles eine ungenaue Definition nachweisen, so, wenn dieser die Kreisfigur deswegen für vollkommen erklärt, weil sie alle ihre Teile in sich enthalte, keinen Teil aber außer sich, eine Definition, die allen Figuren zukomme; denn auch ein Quadrat habe alle seine Teile in sich[2]). Bald deckt er einen Widerspruch mit früheren Beweisen und Behauptungen auf: die erste Materie soll *αγενητος* sein, die Menschen nicht von Ewigkeit her; im zweiten Falle berufe sich Aristoteles auf die Ungültigkeit des Progressus ins Unendliche, habe jedoch im ersten eben diesen Grundsatz nicht befolgt[3]).

Auf der anderen Seite lebte Taurellus so sehr innerhalb der Welt biblisch-christlicher Anschauungen, war von den Grunddogmen des Christentums derart getränkt, daß sich sein philosophisches Denken unwillkürlich auf Harmonisierung oder auf solche Umbiegung aristotelischer Lehren einstellen mußte, die eine Vereinigung mit dem christlichen evangelischen Dogma ermöglichte. Dies war ja seine Lebensaufgabe: Philosophie und christliche Theologie, Glauben und Wissen zu versöhnen; und der Triumph der Philosophie besteht in dem Nachweis, daß die Philosophie die Grundlage der Theologie bildet, ein Schemel ihrer Füße ist. Der Jüngling, der denkverwegen und selbstbewußt die Philosophie zum Triumph führen wollte, endet mit dem Bewußtsein, als Philosoph verzweifeln zu müssen. Mit dem Rufe: Herr, erbarme dich mein! wirft er sich vor seinem Gotte nieder, um aus G n a d e zu erlangen, was ihm kein Nachdenken, weder Wissenschaft noch Philosophie, erwirken kann[4]): Tausendmal tausend Weisen, das Heil zu erwerben, könnten ausgedacht werden, dennoch wird es keine geben, die mit der

---

[1]) Beispiele s. Phil. Tr., S. 94; Syn., S. 94, 96f.

[2]) De communibus qualitatibus et figuris, Op. posth. 1611, S. 50f.

[3]) De rer. aetern., S. 425f.

[4]) Phil. Tr., S. 303ff.; de rer. aetern., S. 624ff.

wahren Philosophie mehr übereinstimmt als die christliche Religion[1]). Darum muß auch die Darstellung des Verhältnisses der Philosophie des Taurellus zu der des Aristoteles ausgehen von der Kritik, die Taurellus als Christ vom Standpunkte der biblischen Offenbarung aus erhebt. Dabei wird hervortreten, wie sich Taurellus' Beweisführung zur aristotelischen verhält, desgleichen wie inhaltlich die Vorstellungen beider Denker sich voneinander abheben oder einander gleichen.

c) Aristotelische und christliche Gotteslehre in Harmonie und Widerstreit

Wir beginnen mit der Lehre von Gott.

Die aristotelische Gotteslehre kommt auch nach Taurellus' Meinung in wichtigen Lehrstücken der christlichen entgegen. Schon Aristoteles kannte den einen Gott, verkündete einen von den Dingen getrennten Gott, hielt sich also dem Pantheismus neuester Ketzer fern, sprach bereits Gott höchstes Sein, Ewigkeit, reinste Wirksamkeit, Güte und Allmacht zu[2]). Allein er gelangte daneben zu irrigen Vorstellungen, vor allem aber, selbst für an sich Richtiges und mit dem christlichen Glauben Übereinstimmendes, zu falschen Begründungen, die nun Taurellus zu berichtigen oder abzustellen unternimmt.

Insonderheit wendet er sich gegen den ersten Beweger des Aristoteles, den deus rotator (Met. Λ, 7, 1072a, 24ff.[3]). Vollkommen (optime) sei anzuerkennen, daß Gott als ewige und reine Energie bestimmt werde, allein verkehrt sei es, die Wirksamkeit und Ewigkeit Gottes mit der Himmelsbewegung zusammenzubringen, schon aus dem Grunde, weil es zweierlei ganz Verschiedenes sei, ob Gott als Gott oder als Ursache etwas tue. Als Gott handele er aus schlechthinniger Notwendigkeit, als Ursache mit Potenz und Willen, könne also etwas tun oder auch nicht. Die Ewigkeit der Kreisbewegung zu behaupten, weil es im Kreise keinen Anfang und kein Ende gäbe, sei nicht minder verfehlt, weil im Kreise die Bewegung an jeder beliebigen Stelle einsetzen könne. Überhaupt folge die Ewigkeit Gottes nicht aus der ewigen Bewegung des ersten Be-

[1]) A. a. O., S. 625f.: Veram dico philosophiam, quae cum nil nisi desperationem agnoscat et nobis ob oculos ponat, spem tamen salutis ex oblata gratia probat, cum veritati sit et aequitati maxime consentanea.

[2]) Syn., S. 84ff., 91ff., 95ff., 103f.

[3]) A. a. O., S. 76ff.

wegers, sondern Gott ist ewig, weil er von niemandem geschaffen ist[1]). In der gesamten Beweisführung des Aristoteles aus der Bewegung und ihrer Ewigkeit, die zur Annahme des ersten Bewegers führt, liegt ein Grundfehler: Gottes Handeln wird Bewegen des Seienden (Met. 984b, 21f). Dann aber ist Gott nichts anderes als die Natur; scheidet man auch nach aktiver und passiver Bewegung und legt nur die erste Gott bei, so ändert sich nichts Wesentliches; denn die Natur ist, wie Taurellus gegen Caesalpin ausführt[2]), Prinzip und Ursache des Handelns und Bewegens wie des Leidens. Die Gefahr, welche sich hinter dieser Lehre verbirgt, ist offen hervorgetreten in der Lehre des Kardinals Contaretus, der Gott den Beweger aller ersten Tätigkeit und die Erzeugung der natürlichen Dinge eine fortwährende Schöpfung und zeitlos nannte. Demgegenüber fordert das christliche Bekenntnis, welches Taurellus zu schützen hat, daß die Welt und alle übrigen Körper in ihr vollkommene, vollständige und durch sich bestehende Substanzen sind. Damit fällt auch die Emanationslehre. Nach ihr würde Gott wirken wie Feuer, das seine Wärme von sich aus auf die anderen Dinge ausströmen läßt; er wird zu einem agens synonymon erniedrigt. Gott aber ist nichts und hat nichts an sich, das der Welt ähnlich wäre. Seine unermeßliche Kraft schuf vielmehr Neues, das vorher nimmer gewesen ist[3]).

Gleichwohl ist Gott nicht unbeweglich[4]). Bewegung im Sinne der Veränderung und Wandlung kommt ihm freilich nicht zu, aber wohl örtliche Bewegung. Es wäre schwierig, sie ihm abzusprechen, weil alles, was ein anderes bewegt, zugleich auch bewegt wird, wenn nicht per se, so doch per accidens. Sie kann ihm aber nicht nach Art natürlicher Bewegung zukommen, weil Gott, selbst nichts bewegend, bewegt, und die Dinge, die er bewegt wissen will, von vornherein so schafft, daß sie per se bewegt werden. Überdies ist er unendlich und erfüllt mit seiner Wesenheit den ganzen Raum. Trotzdem ist Gott nicht wie ein Fels oder eine Meeresklippe, starr und unbeweglich, etwa gar so, wie sich einige das Schicksal (fatum) denken, sondern, weil er Notwendigkeit und Willen besitzt, ist in ihm auch Bewegung vorhanden. Mit der Notwendigkeit in Gott sind Potenz und Wille derart vereinigt, daß er außer sich schaffen

[1]) A. a. O., S. 51, 86ff.
[2]) Vgl. Caesalpin, Quaest. Perip., III, qu. 1.
[3]) Syn., S. 121f., 129, de rer. natura, S. 463f.
[4]) Vgl. Syn., S. 83ff., 113f.

kann und schaffen kann, was er will, und zwar schafft er in Freiheit.

Erfüllt nun auch Gottes Essenz den ganzen Weltenraum, so mitnichten wie ein erster Beweger, und aus der Himmelsbewegung auf Gott schließen, ist unsinnig. Taurellus spricht von einem „pestiferum et detestabile rotationis caeli figmentum“ [1]). Gott bewegt den Himmel nicht; allein nicht deswegen, weil er es nicht könnte, sondern weil er es per aliud kann und es eben so gewollt hat [2]).

Taurellus rühmt freilich Aristoteles da, wo dieser Gott als reine Energie bestimmt, bezeichnet selbst Gott als die „reinste, einfachste und vorzüglichste Energie“ [3]). Allein so wenig das Bewegen im Wesen Gottes voransteht, ebensowenig das Denken, dessen auf sich selbst bezogene, ununterbrochene Tätigkeit in Gott nach aristotelischer Ansicht den Grund aller Bewegung ausmachen soll. Diese absolute Denktätigkeit sollte ja die vollkommenste Tätigkeit und damit den Grund der absoluten Glückseligkeit Gottes bilden. Unser Philosoph erblickt darin einen Grundirrtum der Peripatetiker, der von ihnen aus fast alle Christen ergriffen habe. Gott ist nicht mens; unbegreiflich, wie von Theologen die Bibel zum Zeugnis herangezogen werden kann! Denn Gott ist spiritus, aber nie mens, d. h. das wirkliche Wesen Gottes wird damit nicht getroffen. Die mens hat Gott ja mit den Engeln und Menschen gemeinsam; die Substanz Gottes kann darum niemals die contemplatio sein. Vielmehr liegt in diesem Gedankengange ein unzulässiger Analogieschluß vor vom menschlichen Denken aus. Wenn der Mensch sich selbst erkennt, über sich selbst nachdenkt, so ist das nichts Nebensächliches an ihm (*παρεργος*), wohl aber an Gott, wenn er anderes außer sich denkt. Vor allem aber stellt sich hier noch ein erkenntnistheoretisches Bedenken ein. Allem Denken und Erkennen gehen die Dinge vorauf; der Gegenstand regt an zum Betrachten. Daher kann durch Denken und Erkennen allein nichts bewirkt werden, nichts Sein erlangen; Sein ist also besser als Denken (melius certe est esse quam contemplari). Da nun Gott die vorzüglichste Tätigkeit ist, so nicht diejenige, durch die er denkt, sondern die, durch welche er eben das schafft, was das Vorzüglichste ist. Zum Ersten im höchsten Maße wird er somit nicht durch Denken und Erkennen, sondern, weil er ist und sich selbst in unaussprech-

---

[1]) Syn., S. 93.

[2]) S. 126.

[3]) S. 103.

licher Stärke und Lebenskraft schafft und erzeugt. Deshalb ist er Gott und ebendeshalb der glücklichste[1]). In seinem Sein (esse deum) liegt der Grund seiner höchsten Glückseligkeit, seiner Selbstgenügsamkeit, sie schuf auch das Gott eigentümliche Gutsein (bonitas).

Aus dem Sein erklärt sich ferner Gottes Allmacht. Mit Recht hat Aristoteles, wie er das *αυταρκες* und die *σωτηρια* Gott zusprach, so auch ihn *αυτοκρατωρ και παντοκρατωρ* genannt, weil er ja *αυτοουσιος και αυτεξουσιος* sei. Aber mit flammender Empörung weist Taurellus den aristotelischen Beweis zurück: Gott habe ein unendliches Vermögen, weil er die unendliche Zeit bewege. „Komm her," ruft er aus, „du sollst gezüchtigt werden!" Der Himmel wird nicht von außen her bewegt, sondern durch sein eigenes Vermögen und seine eigene, ihm von Gott verliehene Natur. Die Bewegung war nicht immer und wird nicht immer bleiben. Die Zeit ist nur Teil der Ewigkeit. Das wäre eine schöne unendliche Kraft, wenn jener „erste Beweger" des Aristoteles nur den Himmel bewegen könnte. Das alles sind Taurellus eitle, windige Behauptungen, Ausfluß einer inhaltlosen Philosophie (*κενοσοφια*). Seinen eigenen Beweis führt er jedoch, wie so oft, mit echt aristotelischen Sätzen: unendlich sein und unendliches Vermögen haben sind Wechselbegriffe, *το δ ειναι προτερον εστι του εχειν*. Folglich sagen wir, Gott hat unendliches Vermögen (*απειρον εχειν δυναμιν*), weil er unendliches Sein ist (*απειρος ουσια*), und nicht umgekehrt: er sei deswegen unendlich, weil er unendliches Vermögen habe[2]). Ebensowenig war die Behauptung des Aristoteles folgerecht, Gott sei reiner Akt, ohne alle Materie und Potenz, darum kein Ens, weil eben reiner Akt; denn dann wären mit gleichem Rechte die unkörperlichen Geschöpfe reine Akte, da sie nach Aristoteles auch aller Materie und Potenz entbehren[3]). So sucht Taurellus Aristoteles mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, um eine ihm wertvolle christliche Lehre zu stützen — denn eben das ist es, worauf alle bisherigen Angriffe abzielen — nämlich die Lehre vom persönlichen Gott. Die lebendige Persönlichkeit, mit Personwillen begabt, nicht nur mit Denken, war in der wissenschaftlichen Begründung, die Aristoteles seinem Theismus gegeben hatte, Gott genommen worden, und das empfand der gläubige Christ als stärksten Mangel.

---

[1]) Syn., S. 107—112; Phil. Tr., S. 265—268.

[2]) Syn., S. 91—95.

[3]) De usiis per se subsistentibus, tractatus metaphysicus etc. 1611, ed. Mich. Piccart, S. 7.

Während wir wohl als erstes Merkmal der Persönlichkeit die aktuale Seite ihrer Wesenheit und diese wiederum nach ihrem Umschlossensein und ihrer Bindung im „Ich“ betonen würden, verlangt Taurellus, im Einklang mit Denkbedürfnissen seiner Zeit, nach einem Quantitativen: Gott muß Größe besitzen. Er bekämpft darum Aristoteles, der Gott die Größe abgesprochen hat. Damit habe er ihm die Teile abgesprochen, ihn zum Kleinsten unter allem Seienden gemacht; Gott, der nach biblischem Zeugnis der Größte sei, werde zum Punkte erniedrigt. Taurellus hat nun schon im voraufgehenden ontologischen Teile seiner Synopse der aristotelischen Metaphysik das Sein als Gegenstand der Metaphysik so bestimmt, daß esse und esse quantum durch den Intellekt kaum unterschieden werden könnten. Und weil er dem Sein Größenbestimmung einverleibt hatte, so war der Weg frei, Größe und gleichfalls die Zahl, auch den unkörperlichen Dingen beizulegen. Gott ist als *ουσια απειρος* Einer und hat Größe[1]). Zusammen mit der unendlichen Potenz und dem unendlichen Willen in Gott rundet sich die Vorstellung von einer lebenerfüllten, göttlichen Persönlichkeit und wird die Bahn gebrochen, Gottes Verhältnis zur Welt im christlichen Sinne auch metaphysisch zu erläutern.

Aristoteles hat bekanntlich durch die Lehre, daß Bewegtes immer vom Bewegenden berührt werden müsse, eine Möglichkeit der Einwirkung Gottes auf die Welt geschaffen, sie aber in seinem Systeme nicht durchgeführt. Er läßt Gott bewegen, wie etwas, das begehrt, welches bewegt, ohne sich zu bewegen. Taurellus trifft auf diese Anschauungen im Kampfe gegen Caesalpin und bestreitet sie als Ausfluß caesalpinischer Weisheit, spottet über den Deus Peripatetico-Caesalpinus[2]). Gott ist Schöpfer der Welt und bedarf deswegen des Willens und der Potenz. Wäre Gott nur Notwendigkeit, dann wäre er immer allein, nichts wäre geschaffen. Nun aber schafft Gott außer sich selbst, und dazu bedarf er des Willens. Da er zugleich in unendlicher Potenz schafft, so kann er nichts nicht, freilich nicht jedes Beliebige ohne Unterschied, z. B. nicht sich selbst zu nichts verkehren; denn hier beschränkt sein Wollen die Potenz. Auch kann er keinen andern Gott schaffen, weil er allein und notwendig einzig ist, und was er geschaffen hat, das kann er nicht ungeschaffen machen. Denn dem Vergangenen kommt Notwendig-

---

[1]) Syn., S. 81, 20ff., 37ff.

[2]) Alpes caesae Praef., S. 6f.

keit zu, nur dem Zukünftigen Kontingenz. Andererseits gibt es vieles, das Gott kann, aber nicht will. Taurellus verweist auf die Wissenschaften, in denen es viele Beispiele der großen Notwendigkeit unseres Gottes gäbe, mit deren Aufhebung die Wissenschaften aufgehoben würden und Gott selbst sogar bekämpft würde[1]). So fehlen selbst nicht die Schranken in diesem Bilde der Persönlichkeit Gottes, die somit menschlicher Vorstellungsweise und menschlichem Denkvermögen nähergerückt wird; vor allem jedoch wird die Einwirkung Gottes auf die Welt begreiflich gemacht.

Mehrfach führt Taurellus — entgegen seiner Bedeutung im Systeme des Stagiriten — den aristotelischen Satz an, nach welchem Gott die Ordnung in der Welt schaffe; denn wäre kein ewig und für sich getrennt und dauernd bestehendes göttliches Wesen, könne es in der Welt keine Ordnung geben (Met. K. 11, 1060a, 26f). Diese Behauptung wird jedoch samt ihrer Begründung abgelehnt[2]). Denn die Ordnung muß aus derselben Quelle fließen wie die Dinge selbst, unmöglich aber könnten diese von Ewigkeit her verworren sein. Es ist dies nur ein ungenügender Ersatz für die bei Aristoteles gänzlich fehlende Lehre von der Vorsehung Gottes[3]). Freilich verharren Himmel und Erde wie die himmlischen Körper aller Veränderung bloß im selben Zustande, in ihrer Art, bis Gott ihnen ein Ziel setzt. Durch eigene Kraft und in vollkommener Weise gehen sie ihren Weg; eine göttliche Erhaltung ist für sie nicht nötig; Gott baute sich kein ruinenhaftes Haus, das ständiger Stützen bedürfte. Aber zwischen den körperlichen, natürlichen Substanzen und Gott, dem Höchsten und Besten, steht der Mensch als ein Mittleres, ausgesetzt zahllosen Anfeindungen, so daß, beschirmte ihn nicht Gott, er fast in jedem Augenblicke seines Lebens Körper und Seele verlieren würde. Solcher Sorge bedürfen Himmel und Erde nicht, weil sie nur tun können, was ihnen als eigentümliche Verrichtung zugewiesen ist. Der Mensch nur steht mit freiem Willen begabt inmitten tausendfältiger Gefahren. Aristoteles mag recht haben, daß Gott um seiner eigenen Glückseligkeit willen sich weder um uns noch unsere Angelegenheiten kümmere, allein er sorgt doch, daß wir glücklich werden, wir, denen er das Sein geschenkt hat (ut det *το ευ ειναι,* cum *το ειναι* dederit).

---

[1]) Syn., S. 113—116.
[2]) S. 72, 116.
[3]) S. 129—141.

d) Welt- und Dämonenlehre

Kaum eine Lehre wird von Taurellus so häufig und so heftig bekämpft wie die von der Ewigkeit der Welt[1]). Und dennoch erwählt er sich nicht Plato zum Führer, wie sein Lehrer Schegk getan hatte, weil der „göttliche" Plato die Welt einmal einen Anfang habe nehmen lassen. Es kommt Taurellus auf die philosophische Begründung der Lehre an, und wer die platonische recht prüfe, der müsse sie unsinniger finden als selbst die aristotelische von der Ewigkeit der Welt. Plato lasse nämlich die Welt aus einem von Ewigkeit her bestehenden Chaos hervorgehen, ohne den Widerspruch zu bemerken, der darin liege, daß ein Ewiges einmal verändert worden sei. Da urteile Aristoteles richtiger: Was von Ewigkeit her ist, muß auch notwendig in alle Ewigkeit währen. Allein sein Irrtum werde trotz geschickter logischer Beweisführung nicht Wahrheit. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt bleibe so falsch, als wenn sie ein Thersites oder irgendein anderer verlogener Mensch gelehrt hätte. Der Fehler liegt in der philosophischen Beweisführung. Sie muß falsch sein — muß es, weil die in der Heiligen Schrift geoffenbarte Lehre die Erschaffung der Welt und ihren dereinstigen Untergang fordert.

Der Beweis aus der ewigen Kreisbewegung ist bereits in sich zusammengefallen, da alle Bewegung einmal einen Anfang genommen hat, auch zu Ende kommen wird nach dem Willen Gottes. Der Hinweis auf die Ewigkeit der Zeit fällt gleichfalls, weil die Zeit etwas Begrenztes und Zählbares ist, in der Ontologie erwiesen als Teil der Ewigkeit, der Essenz nach ihr gleich[2]). Ernster als diese Einwände empfindet Taurellus die Frage: Warum Gott die Welt irgendwann und nicht ewig geschaffen habe, wenn er sie von Ewigkeit her hätte schaffen können, und das mit derselben Leichtigkeit, mit der er sie geschaffen haben soll? Er verwirft es, wenn protestantische Theologen und Philosophen auf den Willen Gottes zurückgehen, Gott habe nicht gewollt. Vielmehr besitzt Gott von Ewigkeit her gleichmäßige Potenz, aber ihr geht die Notwendigkeit voraus. Gott kann alles Beliebige schaffen, jedoch nicht absolut, sondern nur, wenn die Notwendigkeit nicht widersteht. Auch der andere Einwand wird hinfällig: Gott habe nicht von Ewigkeit her

[1]) Hauptstellen zum Folg.: Phil. Tr., S. 74f., 173f., 199ff., 234; Syn., S. 48ff., 61ff., 107f.; De rer. aetern., S. 14ff., 409ff.

[2]) Syn., S. 43.

ruhen können, also sei die Welt gewesen, damit Gott etwas zu tun habe. Damit kehre jener aristotelische Beweis, welcher der ewigen Bewegung entnommen sei, nur in anderer Form, wieder, aber in einem Paralogismus. Denn die Ruhe kommt keineswegs notwendig dem zu, was ist; sie ist keine Negation, sondern eine Privation der Bewegung. Was aber von Ewigkeit her weder war noch geschaffen ist, nämlich Gott, kann sein und werden.

Der Hauptgrund, der Aristoteles zu dieser reizendsten Ausgeburt seines Geistes (venustissimum mentis suae foetum[1]) verleitete, entstammt folgendem Fehlschluß: Nichts kann ohne Materie entstehen, darum kann auch nichts aus Nichts entstehen, alle Dinge sind somit ewig, also auch die Welt[2]). Dieser Schluß kommt dem gewöhnlichen Denken entgegen, das einen sinnlichen Beweis vorzieht oder doch mindestens ein Ähnliches, ein Beispiel, einen Beleg aus der Sinnenwelt wünscht. Weder das Auge noch ein anderer Sinn kann aber irgend etwas über den Anfang der Welt herausfinden; wir sind völlig auf Gründe des Verstandes angewiesen. Und es gibt nur eine von den Dingen unabhängige Erkenntnis, die zu sicheren Ergebnissen führt. Auch Gott kann nicht mit den Sinnen erfaßt werden, dennoch kann verstandesmäßig abgeleitet werden, daß wir glauben, es gäbe eine unkörperliche, unendliche Substanz als erste Ursache. Der Satz: ex nihilo nihil fit, stimmt nur im Natürlichen, in der Metaphysik hat er rechtens keinen Platz zu beanspruchen. Aristoteles hat sich auf diese Ansicht versteift, daß alles, was entstehe, aus Materie entstehen müsse. Damit werde alles Entstehen aber der generatio gleichgesetzt und von der Entstehung der Welt wie von der Entstehung eines Hundes geredet. Und warum soll denn nichts aus Nichts entstehen? Weil ein Nichts nicht Ursache dessen sein könne, was sein solle. Dem stimmt Taurellus zu; auch für ihn soll ein Nichts nicht Ursache sein. Er hält jedoch Aristoteles entgegen, daß er in Gott, dem Bewirkenden, eine Impotenz annehme, wenn er nur etwas wirken könne, wofern er von einer anderen Ursache, nämlich der materiellen, unterstützt werde. Vielmehr müsse die bewirkende Ursache genügen, die Wirkung hervorzubringen, wofern sie eine unendliche Potenz besitze, wie es in Gott der Fall sei. Da Gott nun zugleich das Unerschaffene ist, so muß das erst

[1]) Phil. Tr., S. 174.

[2]) Gegen den Satz: Nichts kann aus Nichts entstehen, wendet sich T. u. a. Syn., S. 28, Phil. Tr., S. 237f., 242f., de rer. aeternitate, S. 409ff.

Geschaffene von dem Unerschaffenen, und d. h. aus dem Nichts, geschaffen sein[1]).

Weil geschaffen, muß die Welt auch ein Ende nehmen; denn was einen Anfang nahm, ist nicht ewig, nur das Ewige ist ohne Anfang und Ende. Doch genügt Taurellus dieser aristotelische Gedanke nicht. Man spürt auch hier die Lust des Philosophen am dialektischen Spiel. Er fragt Aristoteles ironisch, ob er wohl viele Welten gesehen habe, die, ebenso geschaffen wie unsere, irgendwann untergegangen seien. Man möchte auch als zulässigen Grund anführen, der Welt sei in so viel tausend Jahren nichts abgegangen, so daß sie dieselbe sei wie zu Anfang und darum nie vergehen werde. Rein dialektisch ließe sich noch dergestalt folgern: Nichts kann durch sich nichts werden, sondern erst, wenn eine allmächtige Ursache gegeben ist. Dann kann aber auch alles, was ist, nicht durch sich in nichts zurückkehren, folglich könnte auch die Welt niemals zerstört werden. Das ist dialektisch gewonnen das Gesetz von der Erhaltung der Energie, wie es die neuere Naturwissenschaft sich als wichtigstes Prinzip zugrunde legt — nahezu gewonnen! Taurellus aber zwang sein religiöser Glaube zur Ablehnung dieses Gedankenganges und zu folgender Deutung: Es liegt bei Gott, ob die Welt irgendwann vergehen oder in Ewigkeit bestehen bleiben soll. Wir Menschen müssen aber der Meinung beitreten, daß Gott sie nicht immer bestehen lassen will, und zwar aus Gründen, die der Metaphysiker der Bestimmung der Welt und der Erschaffung der Menschen entnimmt. Die Bestimmung der Welt ist die endliche Menge der Menschen. Jede Aufgabe (*εϱγον*) setzt ihrer Tätigkeit und Bewegung ein Ziel; die Welt aber ist ein Werk, ein Werk Gottes, und hat außer sich Bestimmung und Vollkommenheit. Darum muß auch ihr Schaffen irgendwann aufhören, dann nämlich, wenn die Hervorbringung der Menschen erfüllt ist. Diese Menschen nun werden nicht hervorgebracht, nur um hervorgebracht zu werden, sondern um geboren zu werden und nachher zu leben. Hört das Hervorbringen von Menschen auf, dann wird auch diese Welt ver-

[1]) Den Gedankengang beleuchte folgende Stelle, de rer. aetern., S. 419: A deo primum est generatum, quicquid generatum est. Prima namque causa deus est rerum omnium, et efficiens quidem. Nullius enim alterius substantiae principium est parsve constituens ... Cum itaque deus omnia fecerit, nulla est, nulla unquam fuit praeter deum *αγεννητος ουσια*. Si quid ergo primum dicatur esse generatum, ex ingenerato necesse est ex nihilo esse generatum. Nihil enim ex deo, sed a deo, ut efficiente causa non materiali, generata sunt omnia.

gehen, oder sie müßte zwecklos fortbestehen. Sie kann aber nicht geschaffen sein, um zwecklos in Ewigkeit zu dauern. Gott wird vielmehr nach Vernichtung dieser Welt, wie sich aus des Menschen Bestimmung, der höchsten Glückseligkeit teilhaftig zu werden, mit Bestimmtheit schließen läßt, eine andere Welt schaffen, die nicht mehr dazu dient, andere Menschen oder andere Welten hervorzubringen, sondern um alle Menschen insgesamt aufzunehmen, daß sie Gottes Majestät anschauen, Gott selbst und Gott in seinen Werken anbetend betrachten[1]).

Einig ist Taurellus mit Aristoteles in der Annahme, daß es nur eine Welt gibt und nicht mehrere, stimmt aber wiederum nicht den aristotelischen Beweisen zu[2]): gäbe es mehrere Welten, so hätten alle die gleiche Natur wie unsere; alles was auf ihnen schwer sei, müsse auf unsere Erde fallen. Taurellus fragt: „Warum denn nicht auf ihre Welt, wie bei uns auf unsere?“ Auch ist es nicht notwendig, daß alle dieselbe Beschaffenheit haben. Es kann mehr geben, und gibt mehr, als unser Geist erfassen kann. Abgelehnt werden auch die beiden Sätze: „Diese eine Welt umfaßt alle Körper“, und: „Das erste Bewegende muß nach Vernunft und Zahl eins sein, weil es der Materie entbehrt“. Das klinge ganz nett, brächte aber Aristoteles insofern in Widerspruch mit sich selbst, als er mehrere bewegende *ἀυλα* annehme, nämlich so viele, als es himmlische Sphären gäbe. Unzutreffend ist auch der Schluß aus der Einzahl des Bewegenden auf die Einzahl des Bewegten, gleich als ob jenes erste Bewegende, das doch eine unendliche Möglichkeit zum Bewegen habe, nur einen ersten Himmel einer einzigen Welt bewegen könne. Alle diese und ähnliche Beweise des Aristoteles führten zu keiner rechten Ansicht, solange man eben nicht den Grund aus der bewirkenden Ursache der Welt selbst herhole. Sie hat der Welt eine solche Bestimmung gegeben, daß zu deren Erfüllung eine einzige Welt genügt. Wäre sie nicht ausreichend, so könnte sie weitere schaffen. Die bewirkende Ursache, Gott, wollte aber lieber eine als mehrere schaffen, um uns ein erhabenes Beispiel ihrer Einzigkeit vorzuhalten, besonders aber deswegen, weil die Vollkommenheit der Welt sich gerade in der Einzigkeit aufzeigt.

Bevor wir ins Reich der Natur und des Menschen herabsteigen, um auch da an einigem die Stellungnahme unseres Philosophen

---

[1]) Zum Vorherg. s. Syn., S. 61ff., Phil. Tr., S. 302.
[2]) Syn., S. 58ff., Hauptstelle: de mundo, 1611, S. 197—214.

zum Aristotelismus zu umreißen, müssen wir in Kürze die Dämonenlehre des Mannes streifen, uns dabei gegenwärtig halten, welche Bedeutung dieser Glaube noch damals hatte, wie ungebrochen, wie wenig widersprochen er war. Taurellus' größter Gegenspieler, der Italiener Caesalpin, wie Taurellus ein kundiger Arzt und unter Naturforschern berühmt als erster Systematiker der Botanik und Ordner der Mineralien[1]), bekämpfte zwar Kabbala und Aberglauben, aber nicht den Dämonenglauben. Ja, aus eigener Praxis in Pisa kannte er Besessene und widmete daraufhin der wissenschaftlichen Begründung der Dämonologie eine eigene Schrift[2]). Wie schon der Titel verkündete, sollte die Untersuchung nach der peripatetischen Methode verlaufen, wie sie Caesalpin lehrte. Es war dabei sein Bestreben, wie er im Vorwort ausführt, als erster zu beweisen, daß Aristoteles durchaus nicht die Dämonen aus der Natur der Dinge ausschließe. Seine Folgerungen gehen dabei aus von dem Schriftchen „Über die Weissagung im Traume", wo es heißt, die Träume könnten nicht von Gott gesandt sein, da Menschen gemeinen Verstandes, selbst Tiere, träumten: „Sie sind ‚dämonisch'; denn die Natur ist dämonisch, aber nicht göttlich"[3]). Wer aber Dämonisches zugebe, räume auch die Existenz von Dämonen ein. Taurellus scheint diese Abhandlung nicht gekannt zu haben, sondern schlägt einen eigenen Weg ein[4]).

Zunächst geht er auf Sätze der Metaphysik (E. 1. 1026a 15f., auch K. 7. 1064a 28ff., Λ. 7. 1072a 23ff.) ein, wonach die erste Philosophie von den unkörperlichen Substanzen handele und eben damit der Physik gegenüber ihren eigentümlichen Gegenstand erhalte. Für Aristoteles gäbe es solche außerphysischen Substanzen, übersinnliche Wesenheiten, deren Leben keiner Veränderung teilhaftig und das allerglücklichste sei. Da es nämlich außerhalb des Himmels keinen Ort, keine Zeit, kein Leeres gäbe, so folgere Aristoteles de caelo I. c. 9, gäbe es auch keine Veränderung; das dort Seiende

---

[1]) S. Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung usw., II, 1911, S. 197f.

[2]) Daemonum investigatio peripatetica, Florenz 1580. Die Ausgabe Venedig 1593 vereinigt diese Abhandlung mit den Quaest. Perip. und zwei medizinischen Hauptschriften, doch fehlt hier das Vorwort unserer Abhandlung.

[3]) a. a. O., c. 7. *„Περι της καθ' ὑπνον μαντικης"* c. 2. Anf.: *επει και των αλλων ζωον ονειρωττει τινα θεοπεμπτα μεν ουκ αν ειη τα ενυπνια ουδε γεγονε τουτου χαριν, δαιμονια μεντοι· ἡ γαρ φυσις δαιμονια, αλλ' ου θεια.*

[4]) Syn., S. 67—72.

unterliege keiner Veränderung, keinem Leiden und führe das beste und selbständigste Leben. Allein überall vermißt Taurellus den Beweis durch die Sinne (sensuum demonstratio). Häufig seien doch Stimmen und Lärm gehört, keineswegs natürliche Bewegung an manchen Dingen wahrgenommen worden[1], darum es rätselhaft bleibe, daß Aristoteles wohl von Orakeln und Träumen, aber nicht von den Dämonen eingehender handele, die sich gerade den alten Heiden auf so mannigfache Weise offenbart hätten. Daß er von ihnen gewußt habe, nimmt Taurellus als bestimmt an; ihm scheint Aristoteles sie aber an falscher Stelle, nämlich unter den zusammengesetzten Körpern, zu erwähnen[2], womit es unmöglich wäre, das Wesen des Teufels recht zu begreifen. Taurellus zählt die Dämonen vielmehr zu den endlichen unkörperlichen Substanzen und würdigt sie im ersten Teile seiner philosophischen Theologie oder besonderen Metaphysik, muß also an dieser Stelle das aristotelische System mit Lehren ergänzen, die sich bei Aristoteles nur in dürftigen Ansätzen vorfinden.

e. Die Grundlehren der Physik

Großartiger und höchster Bewunderung würdig erscheint unserem Denker das System der aristotelischen Physik, nur darf die Autorität des Stagiriten wiederum keineswegs vom Versuch abhalten, seine Naturlehre mit Hilfe des Verstandes zu prüfen und nach ihrem Verhältnis zur christlichen Glaubenslehre zu messen, gegebenenfalls auch hier Falsches zu berichtigen, Fehlendes zu ergänzen[3].

Unrichtig ist ihm schon die bei den Peripatetikern jener Zeit übliche Beschränkung der Physik auf dasjenige, was bewegt werde; denn auch das Ruhende gehöre zur Natur. Aristoteles habe durch die einschränkenden Worte *ᾗ κινητα* jene Bestimmung der Physik veranlaßt; es heiße aber überhaupt besser schlechtweg: zur Physik gehöre alles, was physisch ist. Damit wird zugleich eine reinlichere

---

[1]) T. verweist auf Cicero de nat. deorum, c. 2.

[2]) Met. Δ. 8. 1017b 11 ff.: *σωματα (λεγεται) και τα εκ τουτων συνεστωτα, ζῳα τε και δαιμονια, και τα μορια τουτων,* worunter Arist. freilich nicht Dämonen, sondern „Himmelskörper“ verstanden hat. Von Dämonen hat er, im Gegensatz zu Plato, überhaupt nicht gesprochen.

[3]) Hauptstellen: Phil. Tr. 2. Traktat: de primis rerum principiis, S. 74 bis 174; Syn., S. 14—19. Die hier entwickelten Lehren dienten dann zur Widerlegung Caesalpins, Piccolominis, der Conimbricenser in den schon genannten Schriften, die demnach Beiträge zur Physik liefern, ohne wesentlich neue Gedanken beizubringen.

Scheidung des Metaphysischen und Physischen innerhalb der Physik ermöglicht, als sie Aristoteles erreichte. Dieser legte den physischen Körpern manches bei, was in seiner Weise auch auf die unkörperlichen Substanzen bezogen werden kann, so Qualität, Quantität, Bewegung. Sie aber gehören zur Metaphysik, denn alle ersten genera der Dinge sind metaphysisch, weil sie den physischen und unkörperlichen Dingen gemeinsam sind.

Die größten Irrtümer entdeckt Taurellus in der Prinzipienlehre. Aristoteles hat es in Hauptlehrstücken völlig vernachlässigt, Dialektik und Physik miteinander zu versöhnen; so wird seine Ableitung der Prinzipien falsch, weil sie wider dialektische Grundlehren verstößt. Wer zu einem Wissen von den Prinzipien gelangen will, muß von den Dingen ausgehen, sie zuvor kennen lernen. Was sich unseren Sinnen darbietet und von unserem Intellekt perzipiert wird, das alles muß auf seine Beschaffenheit im einzelnen geprüft werden, ehe man Prinzipien von diesem oder jenem aufstellt. Um eine Erkenntnis der Dinge zu erreichen, wird aber das wissenschaftliche Hilfsmittel der Dialektik nötig, und zwar vor allem die Anwendung der Prädikabilien: Gattung, Art und artbildender Unterschied, Eigentümliches und Akzidens. Nur in steter Übereinstimmung mit ihren Gesetzen und mit ihrem Beweisgang kann die Frage der Prinzipien wissenschaftlich gelöst werden.

Der Logik widerspricht schon die Unterscheidung erster und zweiter Prinzipien, wodurch die natürlichen Dinge teils singulär und daher vergänglich seien, teils ewig währten; ewig nämlich seien die Arten und Gattungen der natürlichen Dinge. Da aber die ersten Prinzipien die zweiten begründeten, konstituierten, so müßten die durch sie begründeten Dinge Anteil an der Ewigkeit der ersten Prinzipien haben, auf die sie zurückgehen, also auch dauern und unvergänglich sein. Die Vergänglichkeit der natürlichen Dinge folgt aber nicht daraus, daß sie zusammengesetzt sind; nur einer ist nicht zusammengesetzt, Gott, daher auch er allein ewig ist. Die Prinzipien der vergänglichen Dinge sind darum selbst vergänglich. Wer trotzdem die Ewigkeit der ersten Prinzipien behaupten möchte, den weist Taurellus vom nominalistischen Standpunkte darauf hin, daß sie lediglich Verstandesbegriffe seien, daher außerhalb des Intellekts seiende Dinge nicht verursachen, überhaupt nichts bewirken könnten[1]).

[1]) Phil. Tr. 93f.: Cum enim (sc. prima principia) merae sint intellectus notiones, rerum quae sunt extra intellectum causae non sunt, ut aliquid

Der Widerspruch der physischen Prinzipien mit den logischen tritt bereits darin zutage, daß die Dialektik zwei Prinzipien des Erkennens aufstellt: die Gattung und die artbildenden Unterschiede, die aristotelische Physik dagegen drei: Form, Materie und Privation. Dabei lasse man die Materie der Form zugrunde liegen und nun durch die Materie die Gattung, durch die Form den artbildenden Unterschied ausgedrückt sein. Das ginge immerhin für die sogenannte zweite Materie, aber niemals für die erste; denn diese stelle das Genus generalissimum dar. Sei sie nun als Gattung die Substanz dessen, das für sich bestehe, dann sei die Verneinung der artbildende Unterschied, und wie die erste Materie der Form zugrunde liege, so müßte die Gattung dem artbildenden Unterschiede zugrunde liegen. Da Taurellus aber die erste Materie nichts weiter als ein von den Physikern ausgedachtes Ding ist, eine Gedankenschöpfung, auf die Caesalpin sogar die drei Dimensionen übertragen habe, wofür er Taurellus' Spott erntet[1]), so lehnt er schon deswegen Form und Materie als Prinzipien ab. Nicht minder die Privation (*στερησις*). Er zerlegt sie in Negation und Potenz, und zwar so, daß sie eine Art der Verneinung darstellt. Der Physiker kenne keine Privation als reine Negation, sondern nur als solche Negation, welche die Potenz habe, etwas zu bewirken, das an die Stelle der Affirmation trete (praesupponit). Den tieferen Grund für die Entwicklung eigener physischer Prinzipien neben und entgegen den logischen erblickt Taurellus wiederum darin, daß die Peripatetiker an keine Entstehung der Materie glaubten. Da nach ihrer Meinung nichts, was entstehe, der Materie entbehren könne, so hätten sie in ihr das Prinzip, aus welchem (*το εξ οὗ = ὑλη*), in der Form die causa efficiens (*το ὅθεν ἡ κινησις*) nachzuweisen gesucht. Der christgläubige Philosoph aber weiß auf Grund der heiligen Schrift und erweist vermittels des Verstandes, daß alles Erste aus nichts geschaffen ist, und eben diesem kommt mit Recht die Negation zu. Ein irgendwie Gott korrespondierendes Prinzip kann es nicht geben. Er ist der Eine, der Einfachste und zugleich Vollkommenste, bedarf daher auch der Materie nicht, um etwas zu wirken. Wer auf den ersten Ursprung aller Dinge, den Schöpfergott, blickt, muß die Materie von

---

efficere valeant, quod ipse Aristoteles ideas Platonis refutans egregie demonstrat, ea scilicet quae sunt in intellectu prius ostendens in sensu fuisse, ut singularia potius universalium causae sint quam viceversa species et genera ullum efficiant individuum.

[1]) Alp. caesae, Lib. IV, Quaest. VII, S. 342ff.

den göttlichen Werken abziehen und an ihre Stelle die Verneinung setzen, so daß alles den einen Gott als erste und einzige Ursache bezeugt und sich zwei verstandesmäßige Prinzipien ergeben: die Affirmation und die Negation oder esse und non-esse. Der Verstand vermag sie zu unterscheiden, allein auf keine Weise zu trennen, so daß sie keine reale Zusammensetzung zu bewirken vermögen, deren Teile oder Substanz man auflösen und so erkennen könnte.

Die Natur, nach Taurellus das einzige Prinzip der körperlichen Dinge, ist demnach nichts aus Materie, Form und Privation Zusammengeblasenes (conflatum quid ex materia, forma et privatione)[1], auch kein Vermögen und Fähigkeit irgendeines von diesen dreien; das würde logisch zur Annahme dreier Naturen führen. Die Natur ist überhaupt nichts Zusammengesetztes, auch kein Teil der Substanz, sondern die einfache Substanz der Körper. Freilich zeigten sich in ihr mannigfache Kräfte, so daß auch Form, Materie und Privation in ihr erschienen, aber alles ist Wirkung einer Ursache und nicht mehrerer, ebenso wie wir sagen, Feuer ist etwas Einfaches und nicht aus zwei Substanzen zusammengesetzt, obwohl eine und dieselbe Wärme austrocknet und erwärmt.

Lehrreich für den methodischen Gedankengang ist Taurellus' eigner Vergleich seiner Prinzipienlehre mit der peripatetischen. Er meint, man könnte die Form die Affirmation nennen und dann unbedenklich die Materie Negation, nur wären beide Prinzipien anders zu umschreiben als in der gewöhnlichen Physik. Die Affirmation kann nämlich nicht irgendeinem einwohnen; auch gibt es nicht irgend etwas außer ihr, so daß ein Ding gleichsam aus zwei Substanzen zusammengesetzt sei. Ähnlich kann das Wort Privation fernerhin zugelassen werden, insofern nämlich die Potenz eines natürlichen Dinges nicht nur von Gott oder den Engeln, sondern auch von dem ihm entgegengesetzten Körperlichen leidet, Einwirkungen erfährt. Auf solche Weise würden Form, Materie und Privation wieder als Prinzipien der vergänglichen Dinge erscheinen. Wenn er somit auch die Namen zulassen will, um keinen grammatischen Streit zu erregen, so behauptet er doch, weit davon entfernt zu sein, besiegt den peripatetischen Physikern die Palme zu überlassen; denn unter diesen Worten will er etwas völlig anderes verstanden wissen: die Privation ist nur eine Art der Negation und nicht der Materie, wiederum wird die Privation unter die Affirmation gefaßt, so daß

---

[1]) Phil. Tr., S. 170.

es nur ein Prinzip der Dinge gibt, das freilich verschiedene Namen trägt hinsichtlich der Vielgestaltigkeit der Dinge. Werden darum dem Vergänglichen Affirmation, Negation und Gegensätzlichkeit zuerteilt, so ist das nichts anderes, als wenn von einer Substanz geredet wird, die durch eine einzige Wesenheit terminiert und durch die Negation von sehr vielem definiert wird, sowie sich leidentlich verhält, d. h. das Gegensätzliche wirken kann. Der Schluß auf eine Vielheit von Substanzen oder substantialen Formen ist ebensowenig berechtigt wie bei der Seele, die auch eine und einfach ist, obwohl sie viele verschiedene Vermögen in sich enthält.

Diese Gedankengänge haben gleichfalls eine dialektische Auflösung der aristotelischen Elementenlehre in gewisser Hinsicht zur Folge. Die Vierelemententheorie als solche bestreitet Taurellus nicht[1]), findet aber Unstimmigkeiten in der dialektischen Begründung und Widersprüche mit der alltäglichen Erfahrung. Die Gegensätzlichkeit nämlich hat Aristoteles zum Prinzip gemacht, weil in der Tat nicht Beliebiges aus Beliebigem entsteht, sondern aus ganz Bestimmtem, das eine Neigung enthält, umgewandelt zu werden, so daß man mit Recht sagen könne, alles entstehe aus Entgegengesetztem. Aber was für das Einzelne gelte, dürfe nicht auf Gattung und Art übertragen und zu einem Prinzip erhoben werden. So gäbe es im Wasser Wärme und Kälte; keins von beiden sei ein Einfaches, denn aus diesen beiden Gegensätzen lasse sich ein Mittleres herstellen, das Laue. Außerdem entstünde folgende dialektische Verwirrung: sind die Gegensätze Prinzipien eines vergänglichen Dinges, dann wird das Entgegengesetzte nicht einem andern außer sich entgegengesetzt sein, sondern sich selbst, und es wäre nicht erforderlich, daß ein anderes von außen hinzukäme, um eine Veränderung zu bewirken; es würde in sich selbst die tätigen wie leidentlichen Ursachen enthalten.

Die weitere Folge wird, daß auch der Gegensatz von Tätigkeit und Leiden, actio und passio, dialektisch aufgelöst werden muß. Sie sind für Taurellus keine Gegensätze, sondern es ist ein und dieselbe Tätigkeit, die warm und kalt macht oder Wärme und Kälte erleidet. Man müßte sonst meinen, das Leiden sei irgendeine Fähigkeit des Substrates, durch die es fähig wird, die Tätigkeit aufzunehmen. Aber solcher Schluß ist unannehmbar, denn nichts nimmt sein Gegenteil auf, eher gibt es ihm nach, während doch das Leiden

[1]) Phil. Tr., S. 87ff., wo er ihre Richtigkeit beweist.

ein Zunehmen ist, das an die Stelle einer Zunahme der Tätigkeit tritt. Gewiß sind Tätigkeit und Leiden verstandesmäßig und auch in Wirklichkeit Gegensätze, aber nicht gegensätzlich derart, daß sie Prinzipien der Dinge bildeten. Denn an sich leidet nichts, so daß ihm das Leiden als inneres Prinzip zuerteilt werden müßte, sondern Leiden ist die Wirkung von außen einwirkender Tätigkeit, und auch das Handelnde hat die Fähigkeit zu leiden.

Hat uns diese Skizze einiger Hauptlehren der Physik die Art der Kritik wie ihren Erfolg für die gesamte Anschauung von der Natur gelehrt, so zugleich, daß trotz allen dialektischen Aufgebots die aristotelische Physik nicht gestürzt oder im Kerne getroffen ist. Denn einmal scheidet Taurellus selbst seine philosophisch-logische Begründung, mit der er vor allem die Harmonie zwischen der aristotelischen Physik und der biblischen Offenbarung herstellen will von der grammatisch-begrifflichen Anwendung der letzten Begriffe auf die Gegenstände und Vorgänge der Natur, sodann fällt mit der Auflösung der Prinzipienlehre keineswegs das Gewebe der einzelnen Betrachtungen in sich zusammen, wenn auch noch hier und da Anschauungen geändert, ermäßigt, beseitigt werden. Er lehnt ausdrücklich den Vorwurf ab, daß er die gesamte Wissenschaft der Physik verwerfe, wenngleich er die Prinzipien der natürlichen Dinge anders als Aristoteles begründet habe[1]). Diese Begründung wird rein praktisch geführt und gestützt, deduktiv, nicht induktiv. Wohl preist Taurellus die Erfahrung und die Beobachtung, aber sie gelten nur innerhalb der reinen Erfahrungswissenschaft. Von der Erfahrung anhebend wird nicht zur Kritik der metaphysisch letzten Begriffe aufgestiegen, ihnen gegenüber etwa ein Ignoramus ausgesprochen, in den Prinzipien logische Ordnungen des erkennenden Verstandes oder auch zum praktischen Gebrauche bestimmte, ökonomisch oder konventionell verwandte Begriffe gesehen. So unterliegt noch Taurellus mit dem Stagiriten dem gröbsten Sinnenbetrug und behauptet Jahrzehnte nach Kopernikus' Tode, die Erde ruhe[2]).

---

[1]) Phil. Tr., S. 77.

[2]) Alpes caesae, S. 35: Terram quiescere non modo sensus ipse docet, verum etiam firmissimis hoc ipsum demonstratur rationibus. Diese Behauptung geht gegen Caesalpin, der annahm, die Erde besitze gewisse Bewegung, aber nicht aus denselben Gründen wie Kopernikus, sondern C. kam zu seiner Behauptung, weil sonst die Erde der Umwälzung des Himmels Widerstand entgegensetzen und ihr wegen der rauhen Erdoberfläche größte Schwierigkeiten bereiten würde; auch müßten infolge der andauernden

Er bedient sich daneben der nämlichen deduktiven Methode wie sein Gegner Caesalpin für die Behauptung, die Erde sei nicht ganz unbeweglich.

Möchte man, an der Stellung zum kopernikanischen Weltbilde gemessen, Taurellus zur alten Zeit rechnen, könnte es nahe liegen, ihn als Vertreter der Atomistik zu den Vorkämpfern der neuen Zeit zu zählen. Allein auch in diesem Punkte sehen wir das Ergebnis durch Rücksichtnahme auf das christliche Bekenntnis des Verfassers gefordert, welches sich noch das neue Weltbild nicht einfügen konnte, andererseits zur Annahme letzter Teilchen der Materie neigte, weil dadurch der aristotelische Ewigkeits- und Unendlichkeitsbegriff auch im Physischen widerlegt ward, wie in der Lehre von Welt und Himmel. Ferner war das eine notwendig die Folge des anderen, wofern man nicht den Gesetzen der Dialektik im Metaphysischen eine andere Geltung geben wollte, was gerade Taurellus lebhaft bestritt. Denn als seine Hauptaufgabe sahen wir ihn die Versöhnung von Physik und Dialektik fordern. Ebendarauf zielt seine Widerlegung der aristotelischen Behauptung ab, jeder Körper, wie klein er auch sei, sei ins Unendliche teilbar, eine Annahme, die ihn ein

---

Umschwingung der Luft die Gipfel der höchsten Berge abgerieben werden usw. S. Quaest. Perip., III, 4: Ausgabe Venedig 1593, S. 66ff.: Esse autem quendam motum in terra, ex eo coniectari possumus. Cum enim totum caelum circa terram feratur, terram sua immobilitate caeli circumvolutioni reniti necesse est. — Quoniam autem maxime renititur, quod superficiem habet asperam, huiusmodi autem est terrae superficies, qua super aquas eminet, ubi montium altitudines extolluntur, nisi natura corpus medium interposuisset, quod instar olei superficiem laevigasset, caeli motus maxima difficultate perageretur, nam aut terra caeli motum tardasset aut ipsa motum caeli insequeretur. Huius igitur gratia natura aerem interposuit, qui sua mollitie dum ad motum caeli circumducitur, terrae partes non offenderet. — Signum praeterea est moveri terram cum aere, nam si aeris cursum non consequeretur, altissimorum montium cacumina continua aeris rotatione attererentur. — Rationes autem quibus utitur Aristoteles ad terrae immobilitatem probandam, non repugnant huic motui quem posuimus. Nam probat Aristoteles alium motum per se in terra non esse praeter motum ad medium, alius enim si ponatur, praeter naturam erit, ideo non sempiternus, ut sempiternus est mundi ordo. Si igitur terra per se moveretur motu circulari, haec sequerentur absurda. At non concedimus in terra huiusmodi motum esse, ut quidam putabant credentes ipsam unam esse ex astris (!), oporteret enim duos motus ipsi inesse secundum naturam, quod fieri nequit. Sed dicimus per accidens moveri, ideo enim movetur, quia est in eo quod movetur, qui motus per accidens appellatur ab Aristotele Phys. IV, 32. Dagegen Alp., Caes. 534 ff.

„egregium foetum, quo nihil unquam visum est horribilius“ [1]) dünkt.

Wie nach Aristoteles Zeit und Bewegung ohne Ende sind, so sollte auch die Größe ins Unendliche sich teilen, die Zahl ins Unendliche vermehren lassen. Es sollte keine unendlich kleinen Teile und keine unendlich große Zahl geben, und damit hätte Aristoteles die Atomlehre des sonst oft gelobten Demokrit besonders zu treffen gesucht. Hinsichtlich der Zahlen stimmt Taurellus Pythagoras zu, dessen Schule gelehrt haben soll, die Zahlen bildeten die Dinge nach [2]), die Dinge aber bestünden aus Teilen. Denn daß alles Quantitative ins Unendliche teilbar sei, klinge wie ein unverschämtes Postulat (impudens postulatum), stehe zudem im Widerspruch mit einem sonst von Aristoteles stets und mit Recht gebrauchten Grundsatze, daß der Progressus ins Unendliche nicht zulässig sei. Auch das Teilen sei ein Progressus; warum denn werde er im Falle der Größe nicht angehalten? Es gibt kleinste Teile, und der Zweifel an ihrer Existenz ist unberechtigt. Wohl frage man, ob sie denn getrennt irgendwo existieren könnten, worauf Taurellus entgegnet: Dort, wo sie nicht in Kohärenz stehen, denn die Erde ist dort einfach, wo keine Kohäsion der Teile besteht. Denn was solle sie zusammenhalten, wenn alles Feuchte ihr entzogen wird? Das Unendliche der Zahl ist ihm *το ἑν*, der Größe: Atom und Punkt, *το κινημα* und *το νυν*. Ferner gibt es außer dem Unendlichen der Zeit und des Raumes noch ein actu Unendliches, Gott, die eine Substanz, die von niemandem ihr Sein hat, aber alles übrige geschaffen hat, das vorher überhaupt nicht gewesen ist.

f. Seelen- und Erkenntnislehre

Die Umbiegung wesentlicher Anschauungen des Aristotelismus, wie sie durch die Kritik an den Prinzipien der Physik erfolgt, wird in der Psychologie und Erkenntnislehre fortgesetzt, überall, wo es die Vereinigung der Philosophie mit der biblischen Lehre verlangt. Der christliche Seelenbegriff erträgt schwer die Annahme der Pflanzenseele, wie sie aus dem aristotelischen Begriff der *ψυχη*, als Lebensprinzip des Organischen, sich ergibt. Taurellus spricht den Pflanzen Belebtheit und Beseeltheit ab [3]). Das Dogma von der

---

[1]) De rer. aetern. Ep. dedic. Vgl. zum Folg. Syn., S. 34, 37ff.

[2]) Met. A. 6. 987b 11f.: *οἱ μεν γαρ Πυθαγορειοι μιμησει* (Taurellus las *μιμησιν*) *τα οντα φασιν ειναι των αριθμων, Πλατων δε μεθεξει* (T. *μεθεξιν*).

[3]) Syn., S. 64: Plantas etiam inter animata corpora referunt in quibus nihil video tamen, quod naturale non sit.

Erbsünde verbietet ihm eine solche Entstehung der Seele zu lehren, nach der sie vom Himmel her dem Samen eingegossen wird, womit auch das *θυραθεν επειοιεναι* geleugnet werden muß[1]). Wird nämlich der Same vom Himmel eingegeben, dann sind wir nicht mit Recht Erben der Väter; stammt andererseits die Seele von Gott, dann wird der sündige Zustand des einzelnen Menschen unbegreiflich, man müßte schon zu der gotteslästerlichen Ansicht schreiten, Gott schaffe im Menschen eine unreine Seele.

Ebenso lehrt Taurellus zwar[2]), daß die nichtkörperliche Seele vom Körper stark affiziert wird, derart, daß die individuelle Verschiedenartigkeit der Handlungsweise vom Körper ausgeht, daß der Körper Handlungen hemmen kann, überhaupt die Anlage zu Handlungen im Körperlichen ihren Ursprung hat, abgesehen von dem reinen Erkennen, er darf aber, um seine Dämonenlehre zu stützen, entgegen Aristoteles, die Affekte nicht an die Materie gebunden sein lassen, weil auch die Dämonen, endliche, jedoch unkörperliche Substanzen, Liebe und Haß, Freude und Leid empfinden.

In wichtigsten Teilen seiner Erkenntnislehre gelangt Taurellus zu seiner Stellungnahme auf eigeneren Wegen. Die Habitus läßt Taurellus durch den Körper bedingt, Folgen einer erworbenen Anlage sein, die man nicht der Seele zuschreiben dürfte, da diese per se weder ungeschickter noch geschickter gemacht werden könnte, Handlungen auszuführen. Sie bedient sich vielmehr des Körpers als eines Hilfsmittels, und daraus folgt, daß unser Körper mehr oder weniger Geschicklichkeit erwirbt, dies oder jenes zu tun. Der Geist ist lediglich Tätigkeit, und einen leidenden Verstand (*νους παθητικος*) kann es nicht geben. Aristoteles habe damit die Habitus der Seele erklären wollen, allein das führe zu einer Spaltung der Essenz der Seele, die vielmehr schlechtweg einfach sei, so daß man nicht von einem Teile sagen dürfe, er leide, vom anderen, er handele[3]).

---

[1]) Phil. Tr., S. 24ff.

[2]) a. a. O., S. 52f., 284, Syn., S. 71.

[3]) Vgl. Phil. Tr., S. 51f.: non enim, ut sensus, intelligere passio est, sed actio, qua mens rerum notitias apprehendit nec ab eis afficitur, velut a coloribus oculi vel anima doloribus cum noemata non ut sensiles qualitates in rebus sint intellectis, sed mentis effectus existant a quibus affici non potest nisi forte idem in seipsum agat, quod ut vitaret Aristoteles intellectum agentem alium fecit, alium patientem, sed nullo modo toleranda haec est distinctio, mens siquidem essentia simplicissima sit, partibus indivisa, ut non una pati aliaque agere dici possit.

Die Lehre von der mens (*νους*) nötigt unseren Denker weiterhin zu einer kritischen Beleuchtung des Satzes: nil in intellectu quod non fuit antea in sensu. In einem Sinne stimmt Taurellus dem Stagiriten zu und findet es vortrefflich, daß Aristoteles mit diesem Satze die platonischen Ideen ablehne. Diese Ideen sind wie die Prinzipien der Einzeldinge und die ersten und höchsten Prinzipien nur Verstandesbegriffe, die nicht Ursache von Dingen außerhalb des Verstandes sein können. An anderem Orte bezeichnet er dagegen den nämlichen Satz kurzerhand als falsch[1]). Alles Wissen sei uns angeboren, und eines Beispieles, eines Beleges etwa für die Unwahrheit des Satzes: Nichts kann aus nichts entstehen, bedürfe es nicht; durch Vernunftgründe kann die Richtigkeit eines Satzes dargetan werden, und das überzeugend und bindend. Taurellus unterscheidet die äußeren, durch die Sinne vermittelten Vorstellungen des Geistes von den inneren angeborenen, auf die schöpferische Tätigkeit Gottes zurückgehenden. Sagt er doch einmal, daß all das philosophisch sei, d. h. dem Geiste entstammend, was Adam vor dem Sündenfalle wußte[2]). Die Außenwelt ermittelt der Geist durch sinnliche Wahrnehmung und Induktion, und mit ihrer Erkenntnis beginnt der Mensch. Denn im Neugeborenen liegt noch der Geist, von der feuchten Masse des Gehirns umflossen, wie von einem lutum umgeben, unbeweglich. Dann bieten sich zuerst dem Gesicht und den übrigen Sinnen Einzeldinge dar, so daß all diese betrachtet werden, bevor sich unser Geist regt. Der Philosoph wiederholt nun gewissermaßen diesen Werdegang jeder menschlichen Erkenntnis, indem er über alle Wissenschaftsgebiete hin von den Sinnen selbst anhebt und bis zu den ersten Ursachen aufsteigt[3]). Kann sich aber der Geist erst eigentümlich entfalten, dann geht er nach seiner Methode vor, nämlich mit Vernunftgründen und ihrer logischen Entwicklung (rationes earumque discursus) und schafft die Wissenschaft. Denn der Geist ist Quell und Ursprung alles Wissens, soweit Gott es uns eingeräumt hat; er ist Kraft und Vermögen — nicht zu mindern und nicht zu mehren, wofern nicht die Substanz selbst vernichtet wird —, alles Beliebige aufs beste zu erkennen[4]).

---

[1]) Phil. Tr., S. 93f., 237f.

[2]) a. a. O., S. 179.

[3]) S. 56f., 79.

[4]) a. a. O., S. 57: Mens omnis scientiae (quod deus sciri non vult, excipimus) origo est, vis et facultas optime quidvis intelligendi, quae nec minui nec augeri potest, quin ipsa substantia corrumpatur.

Deswegen lehnt Taurellus es nun auch ab, den Geist des Neugeborenen mit einer tabula rasa zu vergleichen[1]. Schon weil er nicht körperlich ist, sagt ihm das Bild von der Schreibtafel nicht zu; der Geist ist Tätigkeit, kein leidendes Substrat, keine Tafel, auf der ein Schreiber, was ihm beliebt, eintragen kann, oder ein Kästchen, das einen Schatz birgt. Ihm ist vielmehr alles zuzuweisen, was er selbst durch Erkennen erfassen kann, das ist vornehmlich Gott und sich selbst: auf die nämliche Weise, wie eine empfindende Seele sieht, schaut der Geist, was zu erkennen ist.

So eigenartig in den Einzelheiten der Begründung wie Durchführung die Lehre des Taurellus vom Geiste sein mag, sie überschreitet in den letzten Folgerungen nicht den aristotelischen Idealrealismus. Bereits der langatmige Titel der Schrift „Triumph der Philosophie" kündet an, daß in ihr durch zuverlässigste Vernunftbeweise die Wahrheit der S a c h e hell aufleuchten werde. Ein andermal heißt es knapp und klar: der Geist erschließt, was in den Dingen enthalten ist[2]. Der echt scholastische und auf Aristoteles zurückführende Grundsatz: nihil intellegimus sine phantasmate, findet durchaus seine Billigung[3]. Alles, was ist, das ist auch wirklich; es kann nicht falsch sein, weil Falschsein Verneinung des Seienden und Bejahung des Nichtseienden wäre. Das sind Sätze, mit denen Taurellus neben die überzeugtesten Peripatetiker wie neben Melanchthon tritt.

g) Der „Aristotelismus" des Taurellus

Dennoch ist er nicht Aristoteliker im landläufigen Sinne, wie es in seiner wenig eindringenden Untersuchung Brucker verbreitet hat[4]. Freilich behauptet Taurellus nirgends, nicht Aristoteliker zu sein; nirgends lehnt er Aristoteles' Philosophie insgesamt ab, nur auf dem Titel einer einzigen Schrift (de rerum aeternitate) erscheint der Stagirite neben Valles, Piccolomini, Caesalpin und den Conimbricensern an erster Stelle als einer, gegen den sich des Verfassers Angriffe richten werden. Allein hier dreht es sich um ein einziges Problem, das anzuerkennen der christliche Glaube verbot. Die Aufgabe war also, eine falsche Lehre zu verbessern, und so ist Taurellus nur seinem ersten Grundsatze treu geblieben: die aristotelische

---

[1] a. a. O., S. 50f., 178.

[2] Alpes caesae, S. 23: mens id aperit, quod rebus ipsis inest.

[3] Phil. Tr., S. 84, s. Arist. de an. III. 7. 431a 15ff.

[4] a. a. O., S. 305, 307, 308f.

Lehre zu reinigen, sie zu verbessern und gegebenenfalls zu ergänzen. Dabei verläuft seine Kritik nach der Methode der Schulen, die Schegk meisterlich ihn gelehrt hatte. Ihm bleibt Aristoteles methodi magister[1]), und wir haben gesehen, wie alle Polemik sich in den Bahnen der deduktiven Methode bewegte, die eben Aristoteles als ihren Meister verehrte und pries. Ja, Taurellus war ohne Zweifel ein Meister deduktiver Beweisführung, sicherlich ein acer disputator et strenuus[2]).

Auf der Erfahrungsseite geht Taurellus ebensowenig über Aristoteles grundsätzlich hinaus; auch ihm gilt vorerst der Beweis aus Natur und Begriff, die Schlußfolgerung, sodann die Beobachtung, die Sinneswahrnehmung, die Erfahrung; so verfährt er *λογῳ και εϱγῳ*[3]). Und die Folge wird Übereinstimmung im Wahrheitsbegriff und in der Wissenschaftslehre. Echt rationalistisch wird der Wahrheitsbegriff logisch nach dem Prinzip bestimmt: es darf nicht dasselbe ausgesagt und abgesprochen werden, und erkenntnistheoretisch: wahr ist das Einfache und was im Verstande ist und nicht außerhalb des Verstandes. Der Verstand bringt Wahres und Falsches hervor; in ihm ruht das Zünglein an der Wage der Erkenntnis. Gewißheit, Irrtum, Lüge entstammen allein dem Intellekte[4]). Und er ist insonderheit Schlußvermögen, darum die Kunst des richtigen Schließens doch besser als Beobachtung zur Wahrheit hinführt. Die Wissenschaftslehre andererseits kennzeichnet die Durchdringung mit den Vorschriften der Logik, die, selbst keine Wissenschaft, aller Wissenschaften Hilfsmittel bildet, und die Überzeugung von der Einheit und Übereinstimmung der einzelnen Wissenschaften, worin ein unzweifelbares Merkzeichen der Arbeit zu erblicken sei.

In der Physik, wo man am ehesten bei einem Philosophen, der wie Taurellus selbstbewußt an einer Zeitenwende stand, nach neueren Anschauungen suchen möchte, sahen wir trotz scharfer Kritik an den Prinzipien doch wesentlich Aristotelisches zurückbleiben, so vor allem die Vierelementenlehre. Auch die Urzeugung von Pflanze und Tier lehrt er[5]). Und wenngleich Taurellus der Atomistik den Vorzug

[1]) Phil. Tr., S. 82.

[2]) Brucker, a. a. O., S. 299.

[3]) S. Arist. Met. *Λ*. 7. 1072a 23ff.

[4]) Phil. Tr., S. 82: Veritas tamen quoniam dictorum vel mente perceptorum harmonia et consensus est cum rebus ita ut dicuntur aut sciuntur existentibus, soli tribuitur intellectui ut vel certo noverit vel aberret ac mentiatur.

[5]) De rer. aetern., S. 552ff.

geben muß, so kehrt er damit keineswegs zu Demokrit zurück und stellt sich auf die Seite der Naturwissenschaftler der neueren Zeit, neben Männer wie Sennert und Jung, sondern sein Glaube nötigte ihn dazu, weil es die Vergänglichkeit der Welt zu beweisen galt und außerdem den Panlogismus des Averrhoes zu widerlegen. Eine mechanische Kausalität hätte er ebenfalls auf physischem Gebiete nie als herrschend anerkannt, denn im Grunde bleibt seine Auffassung von der Natur, wie die Hauptzüge seines Weltbildes, die ihm übermittelte aristotelische.

Die Philosophie des Mannes läßt sich nun unschwer bestimmen: sie ist zunächst und vor allem Aristotelismus, durchsetzt mit Grundideen des stoisch-ciceronianischen Rationalismus, wie er im 16. Jahrhundert durch Melanchthon in erster Linie auf den protestantischen Universitäten Deutschlands Raum und Heimat gefunden hatte[1]. Darüber hinaus liegt hier ein erster Versuch vor, Weltbild und Glaubenslehre der Zeit mit dem Aristotelismus zu einem wirklichen philosophischen System zu verbinden. Taurellus lehnt nicht, klagend oder entrüstet im Tone eines Predigers, Vernunftideen und -schlüsse ab, die sich dem Dogma entgegenstellen, sondern packt gerade solche Probleme an, um mit dem Verstande jegliches Rationale bis hart an die Grenzen des Metaphysischen heran zu bezähmen und niederzuringen. Das Ringen um das metaphysische Urproblem Glauben und Wissen bildet die Riesenaufgabe seines Lebens. Größe und Bedeutung des Kampfes begreift jeder, der sich die kulturelle und geistige Gebundenheit jenes Jahrhunderts vergegenwärtigt. Die Bibel enthielt, man mochte sagen, was man wollte, von Gott geoffenbarte Wahrheit; ihr Machtbereich erstreckte sich über sämtliche Fragen auch der Natur und des Menschen als eines physisch-psychischen Wesens, über Erde und Himmel. Mit diesem Glauben trat der Forscher an die letzten Fragen aller Philosophie heran, und nun erhebt sich im Systeme des Taurellus das gewaltige, noch heute Bewunderung entlockende Ringen eines ernsten, starken Denkers. Dabei entfaltet der philosophische Trieb seine Kraft, Größe und

[1]) Schon Hartnack, Anweisender Bibliothekarius, Stockh. u. Hamb. 1690, S. 163 weiß von Taurellus nur zu berichten, er sei ein „Ertzfeind der Peripateticorum" gewesen, unter Hinweis auf die „Alpes caesae"; denn T.' Streit mit Caes. scheint am längsten im Gedächtnis der Nachwelt gehaftet zu haben. Auch Ed. v. Hartmann redet in seiner „Geschichte der Metaphysik", I, S. 289 zu Unrecht von T. als einem „heftigen" Gegner des Aristoteles; seine Skizze des T. ist überhaupt unbrauchbar.

Glanz. Die Lehre vom Geist kündet vom kraftvoll entwickelten Selbstbewußtsein des Philosophen. Der Mensch hat Anteil am Göttlichen, etwas davon soll aus der paradiesischen Zeit vor dem Sündenfalle ihm verblieben sein. So rührt er im Erkennen an Gottes Geist; der Philosoph schafft ein wenig doch nach göttlicher Weise, und der Philosophie Quelle ist Gott[1]).

Da stößt dieses sich stolz aufschwingende Denken an die Lehren der Bibel; der Denker erfaßt sich in der Gemeinschaft sündiger Menschen als Glied der sündigen Menschheit und erkennt seine Ohnmacht im sittlich-religiösen Leben. Fügt sich auch Schluß an Schluß in unwiderlegbarer Reihenfolge, es bleibt ein Sisyphusunternehmen. Immer von neuem entrollt der Stein von der Bergeshöhe, zu der ihn der Denker geschoben hat, sobald Gottes Zornwort und Christi Gebot ihm im Ohre erklingen. Dann müssen alle menschlichen Gedanken schweigen und die Lippen ihr: erbarme dich unser! stammeln. Ja, selbst die Lehre vom Geiste hat eine theologische Absicht. Sie soll Gott vom Vorwurfe befreien, das Übel in der Welt verursacht zu haben. Der Geist hat aus freien Stücken gesündigt; Gott ist schuldlos an der Verderbtheit des Menschengeschlechts, der Erbsünde unausbleibliche Folge[2]). So wird Taurellus' Gedankenarbeit zu einer Theodicee, deren Lob im Munde desjenigen gerechtfertigt wird, der den Namen der Theodicee prägen, selbst erster Abschluß eines langjährigen Gedankenkampfes und der Anfang neuer großartigerer Denkleistung werden sollte[3]).

Neben die Aufgabe, Christentum und Philosophie zu versöhnen, rückte ihm die andere: für das Christentum Waffen zu schmieden zum Kampfe wider Unglauben und Irrlehrer. Welche Philosophie konnte auch dafür dienlicher sein als die, welche Glauben und Wissen ins Einvernehmen gebracht hätte? Wo Irrlehren nur aus Unwissenheit geboren sind, da lassen sie sich leicht gütlich schlichten, so

---

[1]) De rer. aetern., S. 20.

[2]) Phil. Tr., S. 64. De rer. aetern., S. 621f.

[3]) Zu einem trefflichen Urteil über Taurellus gelangt aus seiner Kenntnis der Zeit und ihrer Fragen, ohne eigentliche Kenntnis der Philosophie aus ihren Quellen, Troeltsch, Vernunft und Offenbarung usw., S. 203: „Er hat den üblichen Aristotelismus seiner Zeit aus dessen eigenen Grundideen heraus zu einer christlichen Sünden- und Gesetzesphilosophie umgebildet und in dieser neuen, der alten materiell sehr verwandten Philosophie die wahre christlich-philosophische und doch zugleich rationale Grundlage der Theologie zu schaffen gesucht"; ein Urteil, in dem nur das Theologische über-, das Philosophische unterschätzt wird.

meint Taurellus, wofern nur methodisch-philosophisch der Wahrheit nachgeforscht wird. Auf dem gleichen Boden des Rationalen treffen sie zusammen, und da gilt nur der Beweis; der stärkere besiegt den schwächeren[1]). Wir stehen im Jahrhundert der Religionsgespräche und religiösen Disputationen, von denen man sich wirklich eine Überführung des Andersgläubigen auf den eigenen Standpunkt durch wissenschaftliche Deduktionen versprach. Von dieser rationalistischen Voraussetzung aus führt ein Leibniz seine kirchenpolitischen Bestrebungen, die einer Versöhnung der beiden Kirchen dienen sollten, schrieb er seine Theodicee.

Auf apologetischem Gebiete sollte die Philosophie nach Taurellus' Wunsche sich erst als die wahre Dienerin der Theologie erweisen. Des Gläubigen Glaube braucht sie nicht zu stärken, aber Ungläubige zum Glauben anlocken und den Schmähungen der Ungläubigen zu entgegnen, das wird eine Hauptaufgabe der Philosophie[2]). So gibt Taurellus den Theologen, wie er hofft, wertvollste Kampfmittel gegen die Arianer[3]). Der recht durchgeführte Aristotelismus soll den Arianismus schlagen, dessen Quelle nach Thomas die Philosophie Platos war[4]). Der Theologe muß sich nur davor hüten, Gott, der Trinität oder Substanz irgend etwas per accidens zuzuschreiben, so daß Gott als reine Notwendigkeit, als Ursache schlechthin gefaßt wird, und muß vielmehr auf die zwar noch nicht von Aristoteles auf Gott angewandten, aber doch seiner Philosophie entstammenden Begriffe Notwendigkeit, Potenz und Willen zurückgehen, welche die wahre Substanz Gottes ausmachen. Denn aus der Notwendigkeit fließe

---

[1]) Das ist genau der Standpunkt Leibnizens, s. Theodicee, Einl., § 25: „Den Beweisen muß man immer weichen usw."

[2]) Phil. Tr., S. 176, 180.

[3]) Syn., S. 100, 106.

[4]) Für die Geschichte des Aristotelismus ist es von Interesse zu vermerken, daß Thomas' Behauptung gegenüber in einem Aufsehen erregenden Streite zu Beginn des 18. Jahrhunderts der französische Abt Faydit in der Schrift: Altération du dogme théologique par la philosophie d'Aristote etc., 1702, behauptete: die Philosophie des Aristoteles habe den Sinn der Trinität entstellt, daß alle, die einen substantialen Unterschied zwischen Vater und Sohn gelehrt hätten, Aristoteliker de profession gewesen seien, dagegen die bedeutendsten Vertreter der gleichen Substantialität Platoniker. Dasselbe lehrte vor ihm Richard Simon. Faydit zeigte, daß die Kirchenväter ganz frei von Arist. und den aristotelisch-scholastischen Spitzfindigkeiten gewesen seien; also sei Arist. aller Ketzer Vater. S. W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, 1912, S. 74ff.

die Potenz, und aus beiden folge der Wille. So ist der Sohn jene Potenz des Vaters, durch die alle Dinge geschaffen sind; der heilige Geist geht aus Vater und Sohn hervor und schafft uns die Gewißheit, was denn Gottes Wille mit uns ist.

Bedeutsamer noch ist Taurellus' Kampf gegen jene Lehre, die unter dem Namen „Averrhoismus" bekannt ist. Gegen sie richtete sich wiederholt der Angriff. Ihn aber führte er wiederum mit dem echten Aristoteles gegen den falsch verstandenen. War doch auch der Averrhoismus ein Kind des mittelalterlichen Aristotelismus, eine Lehre, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch Petrus Pomponatius (1462—1524) kraftvoll belebt und durch seine zahlreichen Schüler besonders in Italien verbreitet worden war[1]. Vor allem die Aufnahme der Lehre von der Emanation oder der Weltseele machte den Averrhoismus zu einer verhaßten Häresie, und die Protestanten gaben in der Bekämpfung dieser Lehre an Glaubenseifer den Katholiken nicht nach, Taurellus steht nicht hinter Thomas zurück.

Schon daß Taurellus gegen die Lehre von der doppelten Wahrheit mit aller Entschiedenheit und von Jugend auf Front machte, bringt ihn in Gegensatz zu allem Averrhoismus. Dennoch hat er sich dies Problem selbst geschaffen, nicht aus Antrieben, die vom Averrhoismus aus ihn trafen, und denkt er an Gegner, so sind es die Theologen des Protestantismus, die er im Sinne hat. Pomponatius findet sich auch nicht bekämpft, wohl aber dessen Schüler, der Kardinal und Apologet Kaspar Contarenus, der die Erzeugung der natürlichen Dinge eine fortwährende Schöpfung genannt hatte[2], sowie Jakob Zabarella, der nur einen genügenden Beweis für das Dasein Gottes anerkannte, den aus der Bewegung des Himmels. Ihn gerade widerlegte Taurellus unermüdlich und übertrifft von seinem Standpunkte, wie dem unseren, aus seinen Gegner durch die Erkenntnis, daß die gesamte Frage eine metaphysische sei und darum nicht innerhalb einer Erfahrungswissenschaft behandelt werden dürfe. Zabarella aber wollte den Beweis in der Physik führen, weil ein Schluß nicht metaphysisch sein könne, wenn die Vordersätze aus der Physik stammten[3]. Dagegen weiß schon Taurellus, daß

---

[1]) Über Pomp. handelt ausführlich Buhle, IV, 2, S. 529—586.

[2]) Syn., S. 121f.; de rer. natura, S. 463f.; Contarenus, de perfectione rerum, Venet. 1576, Lib. II. c. V nennt die conservatio mundi continuatio primae illius actionis, qua deus molitus est mundum.

[3]) Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, V, S. 713f.

jede Wissenschaft metaphysische Minima enthält, und dies rückt ihn höher hinauf im Reiche der Philosophen.

Noch eingehender als Zabarellas Lehre ist nun die Caesalpins von der Bewegung der Natur widerlegt. Auch die Belebung der Natur war aus Aristoteles gefolgert worden[1]). Alle Substanzen sind belebt, sofern sie als Teile der Welt gedacht werden. Denn der Teil hat Leben und Sein vom Ganzen. Dieses Ganze aber ist dem belebten Himmel angeschaffen und dadurch mitbelebt. Taurellus[2]) findet diese Lehre von der anima universalis unsinniger und gottloser als die Lehre des Averrhoes de unitate intellectus, die dereinst auf dem Laterankonzil 1512 verdammt worden sei. Caesalpin zerpflücke seinen Gott in so viele Teilchen, als nach seiner Meinung in der Gesamtheit der Dinge Substanzen seien, und hebe außerdem die Vorsehung Gottes auf; denn ist Gott selbst die Substanz aller belebten Dinge, wozu bedarf es da irgendwelcher Fürsorge? Caesalpins Irrlehre ist aber eine Frucht des falsch verstandenen und nicht recht verbesserten Aristotelismus. Die Lehre des Aristoteles, daß alle Vielheit der Dinge von der Materie herrühre, sei nichts als eine Hypothese, die aufgehoben werden müsse, um nicht zu Schmähungen wider Gott zu gelangen, wie sie Caesalpin vorbringe. Auch die Lehre von der ersten Materie habe Caesalpin falsch verstanden: Sie sei nach ihm die der ersten Schöpfung, die zweite die der natürlichen Zeugung; aus jener sei alles geschaffen, was geschaffen sei. Es ist nun nach Taurellus völlig verkehrt, beide miteinander zu vermengen, und gar, wie Caesalpin getan, die drei Ausdehnungen auf die erste zu übertragen. Auch führe die Meinung, Gott sei die Weltseele, zu völlig vernunftwidrigen Folgerungen[3]). Unsere Seele ist nicht ein Teil unseres Körpers, wohl aber ein Teil von uns. Wenn Gott ähnlich die Seele der Welt wäre, so würde er ein Teil der beseelten und lebenden Welt sein. Gott ist aber unendlich und kann deswegen kein Teil irgendeiner anderen Substanz sein, überhaupt an keine Substanz gebunden sein. Wenn außerdem die körperliche Natur der Welt nicht genügte, so hätte der Schöpfergott ihr auch eine Seele schaffen können, um das vollkommen zu machen, was ihr noch fehlte. Taurellus ist die Natur eine Lehrmeisterin zur Lebensführung; wer recht und glücklich leben

---

[1]) Ritter, a. a. O., S. 661 ff.; Caesalpin, Quaest. Peripat., I. 7. fol. 21a sqq.

[2]) Alpes caesae, Praef., S. 25 f.

[3]) De mundo, S. 41 ff.

will, tut wohl, sich ihr zu vertrauen; vom gesunden Menschenverstande beobachtet, gibt sie zahllose Beispiele zu wahrer Lebensart und Lebenskunst. Allein sie ist nicht belebt und mit Verstand begabt, besitzt weder Seele noch Geist[1]). Gott ist nicht die interna sive constituens causa der Natur, sondern die externa et efficiens, und darin kann Taurellus wiederum Aristoteles beipflichten, der *Λ.* 7. 1073a 3ff. ein Prinzip getrennt von den Dingen fordere (*κεχωρισμενη των αισθητων*)[2]). Es gilt also auch in diesem Stücke, dem wahren Aristoteles nachzugehen und ihn in rechten Einklang mit sich selbst zu bringen.

Aristotelismus und biblische Offenbarung, nach aristotelischer Methode in ein geschlossenes System gebracht, sind die beste Waffe zur Verteidigung der christlichen Lehre, darum auch die vorzüglichste Grundlage der Theologie, soweit sie der Philosophie bedarf. Sie ergeben zugleich ein System der wahren christlichen Philosophie, dessen methodische Durchführung einem Leibniz solche Bewunderung abnötigte, daß er den Verfasser rühmend nach Stil, gedanklicher Schärfe, Geist und offenem Sinn den „Scaliger der Deutschen“ zu nennen pflegte[3]), Leibniz, der hundert Jahre später erneut um die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft ringen sollte.

Aber zwischen Taurellus und Leibniz liegt ein Jahrhundert voll unsäglichen Mühens um die metaphysischen Probleme, und wiederum ist es Aristoteles, um dessen metaphysisches Hauptwerk und Grundideen der Kampf auf den protestantischen Universitäten geführt wird: Ausgang und Ziel liegt in ihm ebenso wie in der überwiegend logisch gerichteten Arbeit des 16. Jahrhunderts.

---

[1]) So schreibt er in den „Emblemata physico-ethica etc.“, Nürnb. 1602, ad lectorem praefatio: „ . . . naturam hic habes viventem et prudentem, optimam vivendi ducem morumque moderatricem. Quae nec viva tamen est nec intelligens nec anima nec mente praedita.

[2]) Syn., S. 84f.

[3]) Feller, Otium Hanover. seu Miscellanea Leibnitiana, S. 141: . . . ingeniosissimus Taurellus, quem ego Scaligerum Germanorum appellare soleo stylo, acumine, ingenio, libertate sentiendi, medicinae professione simillimum. Von Scaliger ward viel das selbstbewußte Wort weitergegeben und gern zum Motto gewählt: Rationibus agendum est philosopho, non Platonicis et Tullianis pigmentis, s. Exerc. 307, s. 20.

2. Geschichtlicher Verlauf und innere Bewegung der aristotelischen Metaphysik im 17. Jahrhundert

a) Einleitung: Taurellus' Schicksal. — Der Kampf gegen die Philosophie, besonders gegen die Metaphysik.

Die Wendung zur Metaphysik gegen Ende des 16. Jahrhunderts innerhalb des Protestantismus offenbart zugleich eine Wandlung der innerlichen Stellungnahme zu den religiösen Fragen. Die Übernahme der paulinischen Rechtfertigungslehre innerhalb der protestantischen Dogmatik hatte die Rückkehr zu den metaphysischen Grundlagen des christlichen Dogmas, wie sie die Philosophie des ersten Christentums und dann die Arbeit der Hochscholastik gelegt hatten, zur Folge gehabt [1]. Die Nötigung, Sünde, Opfer und Rechtfertigung menschlicher Vorstellungsweise anzupassen, führte alsbald ab vom Wege einer bloßen Beschreibung des religiösen Verhaltens, Fühlens und Erlebens, den die erste Ausgabe der Loci im Einklang mit den Hauptschriften und -lehren des jugendlichen Reformators gegangen war. Statt einer Beschreibung wurde nunmehr eine verstandesgemäße Darstellung notwendig, die mit Hilfe der vorhandenen philosophischen Mittel, d. h. mit Hilfe der Dialektik, insonderheit ihres Hauptteiles, der Syllogistik, beweiskräftig geführt werden mußte. Luther vergrößerte diese Nötigung noch durch Aufnahme der augustinischen Erbsündenlehre und durch den Ausbau der Abendmahlslehre im altkatholischen Sinne mit ihrer widerspruchsvollen Christuslehre, die selbst die Lehre von der Ubiquität wieder erstehen ließ. Auf diese Weise hielt nach und nach die gesamte scholastische Metaphysik ihren Einzug und feierte Seite an Seite mit der jesuitischen Metaphysik seit Ende des 16. Jahrhunderts und tief ins nächste hinein einen reichen Nachfrühling.

Das geistesgeschichtlich Fesselnde wird nun, zu verfolgen, wie gerade Anhänger der Orthodoxie, deren dogmatische Voraussetzungen doch das Wiedererstehen der alten Metaphysik verschuldeten, unter Berufung auf den Luther der ersten Zeit zu ihren erbittertsten Feinden wurden und dabei, völlig folgerichtig, den Wert der Philosophie überhaupt in Frage stellten.

Hatte das 16. Jahrhundert in treuer Gefolgschaft Melanchthons gewähnt, die Philosophie als ein immerhin sehr wertvolles Hilfsmittel zur Unterstützung der Theologie, vor allem aber, echt huma-

[1] Dilthey, Ges. Schriften, II, S. 221 ff.

nistisch, bloß als ein, freilich bedeutsamstes, Bildungsmittel beibehalten zu können, so wird nun dem 17. Jahrhundert, philosophisch wie pädagogisch, die Philosophie selbst zum Problem. Das religiöse Leben und Erleben geht nicht mehr geruhsam neben der Tätigkeit des Verstandes einher, sondern die große Mehrzahl der Philosophen und Theologen unter den protestantischen Gelehrten setzen wagemutig den von Gott ihnen verliehenen Verstand, vertrauend auf das angeborene Licht, an die letzten Fragen des Seienden, andere aber erschrecken vor dem Spiegelbilde, das ihnen das ziellos schließende und folgernde Denken zeigt. Und so erklärt sich die Feindschaft der „echten" Lutheraner gegenüber freier philosophischer Bildung, dem frei sich regenden und forschenden menschlichen Geiste. Im Munde des Magisters Philippus hatte sich alles wohlgeordnet, voll besten Einvernehmens zusammengefunden, was nun bei kleineren Geistern schroff auseinandersprang.

An Matthias Flacius, dem streitsüchtigen Theologen, und an Taurellus finden wir die Stellungnahme zum Urproblem Glauben und Wissen um die Mitte des 16. Jahrhunderts besonders lehrreich. Dort beim Theologen sind Religion und Philosophie noch naiv nebeneinander gerückt, hier wird das Problem philosophisch durchdacht und in ein geschlossenes System zu bringen versucht. Flacius liegen Begriffe wie Sünde, Gerechtigkeit, Rechtfertigung, Glauben, Gnade, Fleisch, Geist in einer ganz anderen Ebene als die philosophischen. Und alles vollzieht sich ohne Zank und Streit, wenn nur Gebietsüberschreitungen verhütet werden. In der Bibel ist also der Sinn der Schriften ohne Mitwirkung der Philosophie zu erschließen. Beachtet die Philosophie dieses Gebot, dann steht Flacius am wenigsten an, sie zu loben. So ist er voll Lobes für die aristotelische Ethik, die sich weise und einsichtig auf das irdische Leben, sein Glück und seine Tugenden beschränke[1]).

---

[1]) Clavis scripturae sacrae, s. unter „Philosophia" (Ausgabe Kopenhagen 1695, S. 914): [Philosophia] reprehenditur a Paulo, Coloss. 2, V. 8, tanquam quae abducat imperitos ac pusillos Christi a veritate Evangelii, quod sane non proprie ac per se verae Philosophiae vitio fit, sed vel falsae vel eorum, qui eam intra suas metas non cohibent, culpa. Quomodo vero noxia esse soleat, prolixe declaravi in Libello de Metis et Materiis scientiarum. Experimentum vero huius ineffabilis damni habetur in Patribus, praesertim graecis: Clemente, Origene, Chrysostomo et aliis, omnium maxime vero in Scholasticis Sophistis. Nempe, nulla pars Philosophiae videtur divinior et utilior quam ethica, quae de viribus humanis, de formando homine ad virtutes seu de informandis in animo hominis habitibus virtutis et abolen-

Die Art, wie Flacius die Philosophie umgrenzt, ist unverkennbar dieselbe, die uns bei Melanchthon begegnete; sie steht philosophisch tief unter dem Versuche des Taurellus, dessen ansehnliche Leistung aufzunehmen und fortzuführen gelohnt hätte. Allein dieser Denker hat die protestantischen Gelehrten seiner Zeit weit überragt, so daß er seinen Tagen um ein volles Jahrhundert voraus war und seinen Platz unmittelbar vor Leibniz verdient. Sein Werk hat keine Aufnahme gefunden, kein Schülerkreis sammelte sich um ihn wie einst um Philippus, wie dann um italienische Philosophen, deren Wissen protestantische Jünglinge nach Deutschland herauftrugen und wie Fafnirgold zu hüten pflegten. Was so manchem bescheidenen

---

dis vitiis ac pravis affectibus, deque vera felicitate comparanda ac de fine hominis disserit, quae tamen si cum theologia conferetur, nequicquam adhuc veram pietatem attingit. Nam tum innatam hominis malitiam aut morbum seu originale peccatum ignorat, hominis vires mirifice admirans et amplificans, tum legis ac virtutis possibilitatem celebrat, obscurans eius severitatem, ne possit peccata et iram Dei damnationemque revelare, tum denique evangelium ac meritum Christi abolet, dum virtuti iustitiaeque humanae veram hominis felicitatem adscribit. Quare cohibeatur intra suas metas, nempe ut tantum de externa disciplina et virtute ac iustitia coram hominibus (non coram Deo) et qualicumque huius vitae beatitudine disserat; ad quos usus eam proprie Aristoteles direxit. Et denique ante omnia subiiciatur regaturque superiori norma verbi Dei et Spiritus sancti. Sit igitur omnibus ea utentibus, in corde et ore, illud praeclarissimum dictum Lutheri: qui vult sapiens fieri in Aristotele, stultificetur prius in Christo; ut nempe catechismus regat Philosophiam, non regatur ab ea. Im „tractatus de ratione cognoscendi sacras literas" führt er im Vorwort aus (a. a. O., S. 2): Quae enim posset (obsecro) perniciosior inversio sensus sacrarum literarum excogitari quam quod praecipuorum vocabulorum ant rerum potius (ut peccati, iustitiae, iustificationis, fidei, gratiae, carnis, spiritus et similium) plane philosophicas et Aristotelicas significationes in sacras literas invexerunt easque adeo plane inverterunt, ut cum illae sua vi, proprie ac ex professo, unicum Agnum Dei eiusque sacrificium, merita ac opera tanquam unicam salutis iram, monstrent, istorum fraude ita nunc distortae sint, ut videantur Moysen et bona opera ac merita hominum, ostentare ac depraedicare? Im tract. VI verteidigt er sogar Aristoteles gegen die „Sophisten" (a. a. O., S. 565): Et Aristoteles profitetur se de ea virtute et felicitate hominis scribere, quae hominibus contingere in hac vita possit, non de ea, quae a Deo donetur. Illam priorem aut humanam iustitiam ac felicitatem docet A. virtutibus comparari posse. Nam de summa iustitia ac felicitate clare pronuntiat verisimile esse eam divinibus donari, sed se de ea non loqui. At insulsi Sophistae eius doctrinam ad comparandam coelestem iustitiam ac felicitatem transtulerunt. O inscitiam ac furorem, quavis talpa caeciorem!

Kathederlicht gelang, das war Taurellus nicht beschieden. Während seine tiefen philosophischen Lehren und theologischen Einsichten als Ganzes ein ungehobener Schatz blieben, brandete um Einzelfragen Theologengezänk und ließ länger als ein Jahrhundert nicht von ihm ab, bis ihm in Jakob Feuerlin ein Verteidiger erstand, welcher Altdorfer Überlieferung nachging und bei seinen metaphysischen Studien auf den seinem Besten nach vergessenen größten Altdorfer Philosophen stieß[1]).

Das Schicksal des Taurellus läßt ahnen, mit welcher Erbitterung gekämpft worden ist; freilich, wer Feuerlins Verteidigungsschrift liest, erfährt zugleich, mit wie wenig Sachkenntnis und gutem Willen, dem Gegner gerecht zu werden, ihn wirklich zu lesen und zu verstehen. Allein der Grund solcher Hitze lag tiefer, und Unrecht wäre es, obenhin zu urteilen und der lutherischen (wie der reformierten) Orthodoxie schlankweg den Stab zu brechen. Sie stritt für das Eigenrecht religiösen Lebens, das ihr mit dem Bibelwort stand und fiel. Und ein Großes ist es unbestreitbar an ihr, daß sie den Gang mit der Vernunft nicht scheute, sondern mutig die Waffen kreuzte, Schluß gegen Schluß, Beweis gegen Beweis. Wer nicht sieht, daß es ihr um das Heiligste ging, der schreibt ihre Geschichte mit geblendetem Auge.

---

[1]) Taurellus defensus etc., Nürnb. 1734. Aus der Menge der Disputationen, die vom Atheismus des T. handeln, hebt Feuerlin nur (!) 9 hervor. — Weil Taurellus die immensitas und infinitas Gottes geleugnet hatte, griffen ihn die Heidelberger Theologen reformierten Bekenntnisses Quirin. Reuter, Bartol. Coppen und Dav. Pareus (1610), an; der Ketzerrichter Gisbert Voetius schloß sich ihnen an und beschuldigte ihn des Atheismus. Weil T. die kirchliche Lehre von der Vorsehung nicht wortgetreu nachgebetet, nur eine positive Erhaltung der Menschen, nicht der vom Menschen unterschiedenen Dinge gelehrt hatte und Gott in seiner Schöpfung nach der Schöpfung weiterhin mitwirken ließ, zogen gegen ihn aus Zacharias Vietor in seiner Topica 1608, gemäßigter Jac. Martini in den Quaest. Metaphys. und Christoph Scheibler in dem Opus metaphysicum, ferner die Theologen Calov, Joh. Weinmann, Quenstedt auch hier besonders heftig, Lampe und Val. Ern. Loescher, dem sich Joh. Geretius anschloß. Noch in Elswichs Schediasma spürt man die Nachwehen dieser Fehde; doch spricht E. frank und frei T. vom Atheismus los; denn auf die Bank der Atheisten, der Naturalisten, Skeptiker, Indifferentisten, alle nach theologischem Urteil gekennzeichnet durch Dummheit, schlechte Absichten, Betrug, Verachtung des göttlichen Worts, Mangel an gründlicher Kenntnis oder Charakter, war T. gesetzt und erst von Feuerlin öffentlich freigesprochen worden, dem nur zwei, allerdings starke Verteidiger, voraufgingen, P. Bayle und Leibniz.

Der Orthodoxie Kampf war ein ernstes Ringen um das „reine" Luthertum, Parteinahme für ihren Luther, „ultimum nostrum Eliam" [1]). Darum nahm ein Tilemann Heßhusen (1527—1588) siebenmal das Exil auf sich. Unerträglich schien es ihm, logische Schlußfolgerungen aus Glaubenslehren den Glaubenslehren selbst gleichzustellen; die Weisheit Platos und die Gerechtigkeit im aristotelischen Sinne nannte er fleischlich und dem heiligen Geiste zuwider [2]). An der Helmstädter Universität, wo er in seiner achten Stellung gestorben ist, erstand ihm in Daniel Hofmann (ca. 1540—1611) ein gelehriger Schüler. Leider haben den Lehrstreit, den Hofmann 1598 an der Julia entfachte, persönliche Eifersüchteleien getrübt; dennoch erreicht in Deutschland der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen durch diesen Streit, geistesgeschichtlich gesehen, für das 16. und 17. Jahrhundert seinen Höhepunkt.

Den Anstoß gab das 1597 erlassene Verbot, die ramistische Philosophie vorzutragen, zusammen mit einem Erlasse, der den Professoren neu einschärfte, Melanchthon nebst Aristoteles den Statuten gemäß zu lehren. Darauf griff Hofmann 1598 in 101 Thesen die Philosophie überhaupt an [3]). Fleischliche Vernunft und Weisheit seien von Anbeginn der Kirche, nach dem Satan, die grimmigsten Feinde des Glaubens gewesen, die Philosophen der Ketzer Erzväter, und der gegenwärtige jämmerliche Zustand der gesamten Christenheit dadurch verschuldet, daß viele Theologen die hohen Glaubensartikel mit fleischlicher Weisheit durchsetzten. Selbst der Gebrauch rednerischer Bilder in theologischen Fragen ward verworfen, wie ihn Pezel, Piscator, Goclenius und ähnliche fanatici Sacramentarii in der Lehre vom Gottessohne gebrauchten (th. 94). Alle Philo-

---

[1]) So nennt ihn W e r d e n h a g e n, Syst. method. ethices, 1608, Praef. Wohl zuerst nannte Melanchthon Luther so in Briefen an Spalatin, C. R., I, S. 448, 451.

[2]) „Non licet ex mysteriis texere consequentias judicio rationis congruentes", nach R. E., 3. A., „Heßhusen".

[3]) Disputatio D. D a n i e l i s H o f m a n n i de Deo et Christi tum persona tum officio etc., quam respondente D. Casparo Pfaffradio pro impetrando gradu doctoris in theologia in academia Julia mense Februario anni 98 habuit. Item: Quattuor epistolae D. Johannis Caselii ad D. Hofmannum cum accusatione Facultatis Philosophicae Helmstadtianae quibus disputatio ista impetitur. Item: Responsio D. Danielis Hofmanni ad Caselianam Epistolam primam. Quae cum praefatione ad lectorem, rogatu bonorum, ideo nunc una in lucem eduntur, ut certaminis ex disputatione enati origines proximaque originibus quam pluribus innotescant. Magdeb. 1601.

sophie ist impia, contentiosa et contumeliosa geworden, so schreibt er an Caselius, der zum Maßhalten mahnte; zur sapientia carnis gehört alle höchste Vernunft insgesamt, so daß die Philosophie im Geiste Platos oder Aristoteles' nicht ausgenommen wäre. Demgegenüber greift Hofmann auf den Luther der ersten Jahre zurück und behauptet, dieser habe mit Recht den Satz der Sorbonne verworfen, es sei ein und dasselbe wahr in der Theologie und in der Philosophie (th. 15ff.). Im weiteren Verlauf des Streites setzte er die Theologie der Philosophie so schroff entgegen, daß er der menschlichen Vernunft jedes Urteil über theologische Dinge absprach. Seine Disputatio pro duplici veritate Lutheri[1]) ging von dem Psalmwort 116, V. 11, aus, daß alle Menschen lügen, also niemand wahrhaft sei, auch nicht die vorzüglichsten Philosophen Sokrates, Plato und Aristoteles. Geistliche Wahrheit gibt es nicht außerhalb Christus. Wird sie deswegen nicht genau von der fleischlichen unterschieden, so werden die Grundlagen des Christentums erschüttert. Homer, Aristoteles, Horaz können nicht, wie Caselius meine, neues Licht, auch nur einen Strahl des göttlichen Geistes bringen, da sie niemals aufgehört hätten, Sklaven des Teufels zu sein, d. h. niemals aus dem Reiche des Satans in das Reich Christi eingetreten seien. Dennoch muß Hofmann zum mindesten eine menschliche Wahrheit, auch unter den Heiden, gelten lassen, die mathematische. Die Beweisführung des Euklid enthalte eine Evidenz derart, daß man sie malen könne. Diese Wahrheit hätten selbst die Gottlosen auf der Stufe der Ungerechtigkeit zurückbehalten. Jedoch stellt er die mathematische Wahrheit weit unter die geistliche, d. h. die nur vom Geiste erkannte. Eine Identität gar von Philosophie und himmlischer Wahrheit räumt er nicht ein; menschliche Vernunft und Gottes Wort sind Gegensätze[2]). Damit

[1]) Disputatio Dan. Hofmanni pro duplici veritate Lutheri a philosophis impugnata et ad pudendorum locum ablegata. Magdeb. 1600. Die Stellung Luthers zur doppelten Wahrheit prüfte gegenüber einer Schrift von Jakob Thomasius der Hamburger Seb. Edzard, Sententia B. Lutheri de vero et falso.

[2]) Disp. pro dupl. veritate: In argumentis Euclidis est tanta evidentia, ut pingi possit, warum? Hic veritatem obiecti et veritatem intellectus non quidem idem dicimus, sed tamen verum intellectus consonat vero obiecto. Neque haec veritas debet dici mendacium in non renatis. Interim longe distat a veritate spirituali, maxime ubi obiecta sunt spiritualia et spirituali intellectu tantum cognoscuntur. Nec potest negari impios veritatem illam Euclidaeam in iniustitia detinere. . . .

gelangte Hofmann auf den Standpunkt der doppelten Wahrheit; er und sein Schülerkreis ihr einziger Vertreter in Deutschland, jedoch keine folgerechten, weil Hofmann selbst schließlich den rechten Gebrauch der Philosophie niemals wollte geleugnet haben[1]).

Von seinen Schülern führten besonders Wenzel Schilling und Joh. Andreas Werdenhagen den Kampf fort, der erstere nicht immer mit der rechten Würde; freilich schallte ihm gleiche Antwort zurück[2]). Werdenhagen (1581—1662) war ein hochbegabter Schüler der Helmstädter Humanisten, auf den Caselius Verse gemacht hat, und trat erst auf Hofmanns Seite, als dieser aus Helmstädt verdrängt ward. Mehr und mehr lehnte er alle Philosophie ab, erblickte in ihr nichts anderes als Abfall vom Christentum. Von ihm dürften die die Vernunft überschätzenden humanistischen Kreise zuerst Rationistae und

---

Ex his videbit Philosophus . . . 1. Philosophiam veram et Theologiam veritatem esse et quidem Dei. 2. Philosophiam veram non repugnare veritati divinae seu doctrinae Theologorum. Servetur utrobique pura veritas et dentur in subiecto mundo per fidem et concedo quod dicitur; identitate tamen Philosophiae et coelestis veritatis non concessa. . . .

Ubicumque scriptura S. contradicit principiis et conclusionibus Philosophicis, ibi verbo Dei et non Philosophiae credendum esse.

Appendix: Ubi duae et quidem oppositae normae sunt veritatis, ibi duplicem veritatem singulis peculiarem agnosci oportet. Regulis enim discrepantibus, ea quae congruunt singulis, discrepant a se mutuo.

Sed ratio humana et verbum Dei seu sapientia humana et sapientia Dei sunt normae oppositae veritatis.

Ergo duplicem veritatem singulis peculiarem agnosci oportet.

Sumatur exemplum.

Quod Deus sit unus essentia in tribus personis, id non solum rationi ignotum est, sed etiam patefactum dissidet a ratione.

[1]) So bereits in der These 12 der disp. de deo et christi tum persona etc.: utique largimur, quod qui philosophiam sua rite tractantem suisque limitibus contentam omni laude spoliat et usum eius simpliciter reprobat, is decus generis humani et commoda vitae communis, beneficia videlicet creatoris et conservatoris mundi calumniose infestet. Desgl. nach dem ersten Briefe des Caselius an H., wonach dieser früher gelehrt habe: Philosophiam et cumprimis logicam (divinum enim est et a deo ostensum veritatis instrumentum in omnibus disciplinis) ornamento et adiumento ecclesiae et necessarium esse theologo.

[2]) In diesen Kreis gehört auch der Hannoversche Pastor Statius Büscher, der sich in heftigen Angriffen gegen Calixt und dessen Freund Konrad Horn ausließ, vor allem als dieser 1628 trotz Widerstandes der antihumanistischen und antimelanchthonschen Partei von der philosophischen in die theologische Fakultät versetzt ward. Unter Büschers Schriften sei hier genannt: „Wider den Greuel der Verwüstung an der Julius-Universität".

Ratiocinistae genannt worden sein[1]). In seinen Oden bekämpfte er die Stageirae barbaries und warnte die Jugend vor dem süßen Sang der Philosophen[2]). Als er sich bereits zu Jakob Böhme bekannte, trug er noch einmal zusammen, was alles seit der Kirchenväter Tagen von Theologen und Philosophen gegen die Philosophie gesagt worden war und verwarf die Vernunft als Lehrerin wahrer Weisheit und Führerin zu wahrhaft christlichem Leben[3]).

Größeres Aufsehen erregten die Angriffe Schillings gegen den Wittenberger Philosophen Jakob Martini, die dessen geharnischte Erwiderung im dickleibigen „Vernunftspiegel"[4]) hervorriefen. An zweierlei nahmen die Hofmannianer und ähnlich gerichtete Kreise besonders Anstoß: an der Begründung christlicher Lebensführung auf die philosophische, d. h. aristotelische, Ethik und an der Vermengung des theologischen Studiums mit dem philosophischen. So hielt auch Schilling die Ethik des Aristoteles für blind und aufgeblasen, wo einer den anderen fromm machen wolle, ein Neidischer einen Gehässigen, ein Zänker einen Aufwiegler, ein Eingebildeter einen Stolzen, ein Unzüchtiger einen Frechen strafe[5]). Sie lehre eine Tugend, die kein Körnlein sanftmütiger Demut je enthalten habe, sondern „auf prächtiges, hochmütiges, äußeres Ansehen und die Ehre aufgeblasener Menschen abziele, da man öffentlich den Armen geben soll, große Gebäude aufrichten, prächtig einhergehen, große und viele Freunde haben und höflich Scherz treiben und was des satanischen Treibens mehr man in Ethico *φαυλισμῷ* Aristotelis findet". Diese Ethik widerspricht der gesamten heiligen Schrift, weil alles Tun aus rechtem Glauben hervorgehen muß, sonsten es Sünde und Unrecht ist nach Röm. 14. Ebenso bekämpfte Melchior Brelletus, ein Schüler Johann Arndts, die Universitäten, weil die christlichen Theologen die Ethik des Aristoteles der Kunst, Christus und dem Evangelium gemäß zu leben, vorzögen, wie ehemals die Juden Barrabas dem Christus[6]).

Allein der Schwerpunkt lag doch im Kampfe gegen die Vermengung von Philosophie und Theologie, und dieser Kampf nahm

---

[1]) R. E. „Werdenhagen".

[2]) Elswich, a. a. O., S. 77.

[3]) Psychologia vera J(acobi) B(oehmii) T(eutonici) XL quaestionibus explicata etc, Amsterdam 1632, s. S. 414 ff., 593 ff.

[4]) Nürnberg, Wittenberg, 1613.

[5]) Vernunftspiegel, S. 908 f.

[6]) Elswich, a. a. O., S. 78 f.

schärfere Formen an, weil die neue aufgenommene, nach und nach alle protestantischen Universitäten überflutende aristotelische Metaphysik jene Vermengung förderte[1]). Somit kehren einmal die Einwände gegen Logik und Rhetorik, Ethik und Physik des Aristoteles wieder, daneben aber, und das in weit größerem Umfange, gegen die Metaphysik.

Vermutlich bekämpft schon Daniel Hofmann auch eine metaphysisch gestützte Behauptung des Helmstädter Philosophen Cornelius Martini, wenn er sich wider die Helena Corneliana wendet: Aristotelis extra gratiam et Christum relicti fidem de uno deo esse eandem cum fide christiana de uno deo et quidem ratione veritatis[2]). Aus dem Kreise seiner Anhänger dürfte ferner das Spottgedicht auf die Metaphysiker stammen, das unter dem Titel „Genuina philosophi spurii, imprimis Metaphysici, imago penicillo philosophico adumbrata" 1603 in Berlin erschien[3]). Beißender Hohn wird hier über die Metaphysiker ergossen, diese faulen Eier des bösen Raben Aristoteles, der aller Sophisten waschechter Vater sei. Auf wenig anderen Ton stimmt der Geister- und Gespensterseher Schilling seine Schriften gegen Jakob Martini[4]). Die Metaphysicastri führten nicht nur die Jugend von Gott ab, sondern brächten sie auf „schnad-

[1]) Jak. Martini betont mit Recht im „Vernunftspiegel", S. 1220ff., daß gerade die Metaphysik den Gegnern verhaßt sei.

[2]) S. Schreiben an Caselius in der Ausgabe der Disp. de deo. — Der jugendliche Professor scheint sich mit großem Eifer um die Ehrenrettung der Philosophie gemüht zu haben, und so hat der Haß der Orthodoxen, sofern sie die Philosophie bekämpften, sich ganz besonders an Corn. Martinis Namen geheftet. Man trug ihm allerhand Gerede nach, so soll er gesagt haben, daß niemand ohne Kenntnis der Philosophie gerettet werden könne, was ein vertrauter Freund Johann Gerhards diesem voll Entrüstung mitteilt, s. Epist. viror. erudit. ad Joh. Gerhardum ed. Raidel, 1755, S. 36.

[3]) Siehe Anhang. — Wie erbittert man später, als der Siegeslauf der Metaphysik sich nicht mehr aufhalten ließ, über diese urteilte, das bezeugt uns Andreas Leopold in einem Briefe vom 14. 6. 1607 an Joh. Gerhard in den Ep. vir. erudit. ad J. G. ed. Raidel, a. a. O., S. 87: Nuper magni nominis vir apud nos Quedlinburgi fuit, qui, nescio qua occasione, in Metaphysicam graviter invectus, eam epilepsiam fidei et apoplexiam Christi vocavit . . . quidam audientes collegerunt, recte metaphysicam vocari epilepsiam fidei, ideo, quod nulli remedio, ex sacra scriptura monstrato, cedat aut expugnari se patiatur . . . Metaphysicam in theologiam irrepentem vel involantem facere ut totum Christi meritum otiosis hominibus qui sibi in distinctionibus suis metaphysicis, mirifice placent, frigeat et sordeat.

[4]) Unter dem Decknamen Sigwart Wahrmund erschienen: Der Lügenmantel Jakob Martini; Ecclesiae metaphysicae visitatio etc., Magdeb. 1616 u. a.

richte Metaphysische disputatzen, verbittertes, zanksüchtiges geplauder, damit die hellen, unüberwindlichen und geistreichen wort der von Gott eingegebenen Schrifften, so ein festes Prophetisches wort sein, in dunckele, falsche, schlüpfriche nomenclatur verwenden, krafft und natürliche Bedeutung verkeren, schädliche Sekten und wahnsinnige Gedanken machen, da kein verstandt, kein Gottseligkeit, keine Weisheit, keine Sanfftmut, sondern blindheit, hoffart und Narrenteidungen auf ihren Gassen gehöret wird". Martinis Lehre, die Theologie entnehme ihre Vollkommenheit der Philosophie, wird als asinina grobitudo bezeichnet; Schilling findet aber in Martinis Feder den gebührenden groben Keil[1]).

Wertvoller, vom unschönen Latein abgesehen, ist Schillings Untersuchung über das uns von Natur mitgegebene Wissen[2]). Gott ist, wie ihn Plato genannt hat, das Licht des Geistes; er verhält sich zum Verstande wie die Sonne zum Auge, das sie erzeugte und dem sie die Fähigkeit des Sehens verlieh. Wie das Sonnenlicht trotz der mannigfaltigen Farben doch eins ist, so auch das verschiedene von Gott ausströmende Wissen. Wie nun vermochte sich das göttliche Licht mit den körperlichen Geistern zu vereinen? Es färbte sich die Seele in jenem Lichte mit der Spezies, bekleidete sich mit dem Gewande der Formen. Es tauchte in die Spezies ein, um konzinne Formen zu bilden. Dies angeborene Licht, in dem die Spezies erblickt werden, ermöglicht es der Seele, nun die Natur der Gegenstände zu erraten und zu erahnen. Was aber führte zur gegenständlichen Erkenntnis der Spezies? Hier kann Schilling das Urteil der Sinneswahrnehmung nicht entbehren; es bildet für ihn, wie für Aristoteles, die Grundlage der Erkenntnis, so daß er es Wahnsinn der pyrrhonischen Sekte nennt, an der Gewißheit der Sinne zu zweifeln. Die Annahme einer tabula rasa jedoch lehnt er als spongia Aristotelica, cristata insolentia ab[3]); die Seele erkennt schon, ehe die Spezies der Außenwelt hinzutreten. Im Gewissen offenbart sich ein Urteilsvermögen der Seele vor aller Sinneswahrnehmung. An dieser Stelle klafft demnach unüberbrückbar der Spalt zwischen wahrer und weltlicher Weisheit, insbesondere dem metaphysicum cartallum der Peripatetiker[4]). Über die Leuchtkraft des

---

[1]) S. zum Vorherg. Vernunftspiegel, S. 954, 1055 ff.

[2]) De notitiis naturalibus etc., Magdeburg 1616, beeinflußt von Scaliger „philosophorum profundissimus"; „omnium philosoph. miraculum", S. 13, 206.

[3]) a. a. O., S. 16.

[4]) a. a. O., S. 19.

Geistes lehrt keine Metaphysik Zutreffendes. Der wahre Verstand bewundert die Macht Gottes, metaphysische Anmaßlichkeit hält er im Zaum[1]). Schilling spottet über die allergelehrtesten, gebildetsten Metaphysiker vom Schlage des reformierten Alsted, die Gottes Geheimnisse ergründet haben wollen: was Gott vor der Welt getan habe und welches sein formaler Wille sei, wobei der infundibulus metaphysicus bis zu den untersten Plänen Gottes, die unbegreiflich und unfaßbar wären, vorzudringen suche. Der Erfolg seines phantastischen Wahnsinns sei eine Verdoppelung Gottes. Denn auch der Metaphysiker müsse zugeben, daß Gott über alle Kategorien erhaben sei, und trotzdem wende man alle Begriffe auf Gott an, so daß ein metaphysischer Gott neben dem wahren und einen entstehe[2]). — Wer will bestreiten, daß Schilling derartigen metaphysischen Übergriffen gegenüber für eine gute Sache stritt? Wären nur die Erörterungen überall und immer im Rahmen ernster philosophischer Methode und humaner Form erfolgt und hätten diese

[1]) a. a. O., S. 209: mens miratur virtutem dei, iniquitatem metaphysicam compescit.

[2]) a. a. O., S. 285 ff., 291 ff. Angeführt sei hier ein Abschnitt aus S. 192 ff.: „Ich wil etliche Wort auß den metaphysischen geheimnüssen Deutsch setzen. So spricht nun einer: Vor der Himmelfart Christi war sein Leib außerhalb des eußersten Himmels, aber durch die Auffart ist Christi Leib über dem höchsten Himmel, also daß seine Füße sind über deßelben bogen, und so ist Christi Leib außerhalb dieser Welt und füllet den ort, da zuvor sein Leib war. Weil nun im Leibe Christi Gott ist, so ist er auch außer der Welt. Nun wil ich lustig sein, und mit allen metaphysischen Lermenbläsern einen sprung thun. Weil denn der metaphysicorum Großvater saget, es wehre vor der Himmelfahrt Christi sein Leib überm Himmel gewesen, so frage ich, wo denn Henoch und Elias gewesen sein? Elias fuhr auffm fewrigen Wagen gen Himmel; ist er denn nit übern eußersten kommen, so ist er oben an der metaphysischen Tecken behanget und flieget mit Phaetonte herumb, wie der Metaphysicus in seiner thörichten Narrenlarffe. Phy, wie kitzelt sich doch der metaphysische raude! Wo ist anitzo Elias? Oben unten am Himmel sitzet er und spintisiert mit den metaphysicis, was doch oben über dem Himmel sey, kan aber den Kopff nicht durchbringen, sonsten lernet er und offenbaret, was der sitz der seligen sey. Ich scheme sich solch kindisch laffenspiel zu erzehlen; aber weil die metaphysische Fastnacht noch geringer Ding bringet, kan ichs wol anzeigen und höfflichen außlachen. Halt, halt mit der pfeiffe, metaphysice, wo ist Christus? Er stehet mit seinem Fuß über dem Himmel; das haupt langet höher hinauff. Ha, ha, he! Eulenspiegels Poßen! aber man solte mit ernst dieses phantastische und rohe speculiren straffen und wiederlegen, sonsten wird auß Gottes Geheimnüßen und metaphysischen spintisierkleyen ein back werden.

Gegner, abgesehen von den persönlichen Angriffen, das Recht der Verstandesbildung nicht schließlich mit in Frage gestellt oder schlankweg bestritten.

Diese Feindschaft gegen alle gelehrte Bildung, die in Wittenberg unter dem kurzen Regiment Karlstadts zuerst öffentlich sich bekundet und das Luthertum bei den Humanisten der Zeit in Verruf gebracht hatte, brach erneut hervor, freilich ohne mehr schaden zu können und zumeist sich auf teilweise Reformen der Schulbildung einschränkend.

Bereits jenes Schriftchen, welches die Akten zum Hofmannschen Streit der Öffentlichkeit übergab, schloß mit einem canticum contra sapientiam huius seculi et impias universitates. Alle menschlichen Studien seien Jammerlieder; die Schulen der Feinde Gottes möchten zerstört, die Hure Babylon ausgerottet werden[1]). Und bildungsfeindlich stellten sich auch die Anfang des 17. Jahrhunderts herausgegebenen echten und unechten Schriften Valentin Weigels, welche die theophrastisch-weigelianische Richtung im Protestantismus kräftig belebten[2]).

---

[1]) S. Disp. de deo etc. Im canticum heißt es u. a.

Sed non est communio superbae et carnalis philosophiae ad humillimum et spiritualissimum testimonium tuum.

. . . .

Tum delebuntur pseudotheologorum sectae, quae alienatae erant ut caedri Libani.

Altitudo eorum satanae altitudo, propterea non permanebunt, sed ut fumus deficient.

Vincent eos infantes et artifices, quos illis doctiores tuis sermonibus facis.

Vincentur a feminis et agricolis; quibus os et sapientiam tuam infudisti.

Quia nenia sunt omnia studia hominum, praeter legis tuae studium sacratissimum.

. . . .

Destruantur Gymnasia hostium tuorum et veritatis tuae doctores ubiq: suscita.

Cadat funditus fornicaria Babylon et sit regnum tuum ac Christi tui in sempiternum. Amen.

[2]) Zu Neustadt 1618 erschien ein Sammelband unter dem Titel: „Philosophia mystica", der 11 theologico-philosophische Schriften von Theophrastus Paracelsus und von Valentin Weigel enthalten sollte. Die Frage der Echtheit und Unechtheit einzelner Stücke kann für uns zurücktreten, da es nur gilt, die Stimmung der Zeit der Philosophie gegenüber zu fassen. Von Theophrast sollten stammen: 1. de poenitentiis, 2. astronomia Olympi novi, 3. Theologia cabalistica de perfecto homine in Christo Jesu et contra, 4. Commentarius in Danielem Prophetam. Darauf folgte: Das Leben und

Bei ihrem Ringen um Gemeinschaft mit Gott, Erfüllung mit seinem Lichte und Geiste, erweist sich diesen Mystikern die weltliche Gelehrsamkeit, besonders die aristotelische Schulphilosophie, als stärkstes Hindernis. Die Bibel, insonderheit die vier Evangelien, so lehrt die „Gestirnkunst des neuen Himmels", enthält alle Mysterien, die uns den Himmel aufschließen; darum fliehe man die Welt und ihre Torheit, Erfindungen und verfluchten Witze der Logica! Und die Theologia cabalistica ist gegen diejenigen geschrieben, welche alle ihre Weisheit und Philosophie von „Narristotele" und anderen ungläubigen Heiden haben, so die Propheten nicht angenommen sondern verachtet haben, woran man den vollkommenen Menschen erkenne im Unterschied zum Unvollkommenen. Wie Weigel mit Paracelsus den Menschen auf sich, auf seine Innerlichkeit zurückweist und das: Erkenne dich selbst! zum Grund aller Erkenntnis und lauteren Frömmigkeit macht, so übernimmt er auch die Verachtung aller Schulphilosophie. Er lehnt nicht den Gebrauch des Wortes Philosophie ab, denn das bedeute Freund der Weisheit. Daher man ruhig in Christo philosophieren könne, der selber die Weisheit sei, allein er will sich davor hüten, die heidnische Philosophie oder die philosophiam Aristotelis mit der heiligen Schrift zu vermengen. Schriftauslegung nach menschlicher Kunst ist Wissen nach dem Sterngeist, dem natürlichen Weltgeist, nicht nach dem heiligen Geiste, und wer die Propheten, den Psalter, die Evangelia mit natürlicher Weltkunst, mit Dialektik und Rhetorik mischt, der macht die Theologie nur zu einem „Maulgeschwätz, davon er gar künstlich, stolz und prächtig disputieren kann". Menschliches Disputieren jedoch ist diesem Studium also nütze wie der Teufel der heiligen Kirche, darum Hieronymus mit Recht in die Litanei gesetzt habe: A dialecticis libera nos, Domine! Eine Änderung ist aber nur dann zu erhoffen, wenn das Studium insgesamt geändert wird, wenn auf den Akademien das Licht der Gnade ungetrübt erstrahlt, das allein den Menschen die rechte Erleuchtung bringt, aus dem auch alle Propheten ihre Weisheit erlangt haben. Der Schulbetrieb

---

Lehrpuncten des Einsiedlers Bruder Nicolai im Schweitzerlandt. Sodann von V. Weigel: 1. Einführung in teutsche Theologiam, 2. scholasterium Christianum, 3. vom himmlischen Jerusalem, 4. Betrachtung vom Leben Christi, 5. daß Gott allein selig sey. Und Introductio hominis, oder kurtze anleitung zu eim christlichen Leben, authoris anonymi, (welcher wohl hieß: Huldreich Bachsmeier von Regensburg, nach dem Namen, der dem Schlußwort folgt).

aber sei widersinnig: „Es gehet alles zu durch gut bereden ohne alles gründliches innerliches befinden. Weder der Professor noch der Student und Discipul befinden's: es ist nur eine Opinion, eine Persuasion, eine Phantasey, ein blauer Dunst, ihre ganze philosophia aus dem blauen Philosophen Aristotele geflicket, und können sich nicht anders bereden lassen, beides der Professor und auch der discipulus, denn daß die Erkenntnis fließe aus den Büchern, und ist doch nicht wahr; ist widersinnes; denn der Mensch ist vor allen Büchern, und die Bücher sind aus dem Menschen, und der Mensch ist nicht aus den Büchern. Aber dahin kommen sie nimmermehr, daß sie sich könnten dahin besinnen, darauf doch der Grund stehen muß . . . Sie glauben dem Aristoteli, *αυτος εφα*, der doch nur das Licht der Natur erkannt, nur aus demselben geschrieben hat". Die rechte Aufgabe der Schulen wäre, den Menschen zur Besinnung auf sich selbst zu führen, an den Schatz von Weisheit und Kunst in der eigenen Brust zu mahnen, denselben zu wecken und zum rechten Gebrauch anzuleiten. „Wollte Gott, die Jugend würde nur nicht mehr gehindert als gefördert!"

Eine gemäßigtere und schließlich fruchtbarere Richtung leiteten fort Johann Arndt (1555—1611) und sein bedeutendster Anhänger, der Württemberger Johann Valentin Andreae (1586—1654).

Arndt war kein blinder Feind der Wissenschaft, auch nicht der Schulphilosophie. An den Theologen Johann Gerhard, den er während der Studienjahre entscheidend beraten hat, schreibt er von seiner Freude darüber, daß Gerhard sich dem Studium der heiligen Schrift zugewandt habe, fügt aber hinzu: sed et placent logicae; ex metaphysica theologiam quandam naturalem cognosces, qua et ego delector. Non displicet quidem politica tua[1]). Ebensowenig offenbart sein „Paradiesgärtlein" Feindschaft gegen jede Philosophie. Aber Arndt dringt auf die Realien im Unterricht, weil vor allem aus der Natur, die er als medizinisch stark interessierter Anhänger des Paracelsus eifrigst studierte, am besten Gott erkannt werde. Darum sollen die logischen Artisten zusehen, daß sie nicht ihr Lebtag mit unnützen Subtilitäten umgehen und der Werke Gottes vergessen[2]). Und damit fand er Anklang in Kreisen, die schließlich sich um die Person des Amos Comenius scharten, zu dem auch Andreae Beziehungen gehabt hat.

---

[1]) Epist. vir. erudit. ad Joh. Gerhard, a. a. O., S. 32, Brief vom 27. 1. 1604.

[2]) Vgl. Paradiesgärtlein, nach der Ausgabe von Joh. Diecmann, Nürnberg 1727, S. 925 ff. in der Beschreibung des 5. Tagewerkes der Schöpfung.

Andreae wandte sich in erster Linie gegen den Lehrbetrieb auf den Universitäten: Die Knaben würden dem Moloch geopfert; denn die Blüte der Jugend weide Aristoteles ab; was übrig bleibe, werde vergebens Gott dargeboten, und der Teufel nehme es sich mit vollem Recht. Mehr als Logik und Dialektik würden Geschichte, Geographie und Chronologie dem Gemüte praktische Kenntnisse zuführen. Alle scholastisch-rhetorische Gelehrsamkeit sei praktisch wenig nütze[1]). Das lehrt ihn auch das Zwittergebild von Philosophie und Theologie, die theoretische Theologie. Sie ziehe es vor, die Dreieinigkeit zu definieren, statt sie anzubeten, die Gegenwart Christi beim Abendmahle zu beweisen, anstatt sie allezeit und allerorten zu verehren, die Reue über vergangene Sünden zu schildern, anstatt sie in sich zu fühlen, das Verdienst guter Werke zu leugnen, statt ein gutes Werk zu tun. Lieber wälze sie immer von neuem die heilige Schrift als praktisch christliche Liebe zu betätigen. So werde das Ergebnis eine Theologie als Wissenschaft, die gleichwie Logik und Metaphysik nur Nutzen hat, um sich den Ruf gelehrter Bildung zu erwerben[2]). Die wahre und echte Philosophie dagegen zieht nicht die Theologie herab, sondern verharrt als Dienerin christlicher Freiheit; sie läuft dem wahren Christentume parallel, jedoch in der unteren Linie, und folgt ihr wie der Schatten dem Licht[3]).

Worauf diese Männer hindrängten, das war eine Reform des Bildungswesens, die nun in Amos Comenius einen weithin vernehmbaren Verkünder gefunden hat. Er nimmt die Forderung der fortschrittlichen Naturforscher und Philosophen auf; Baco und Jung sind die Männer, deren Methoden er prüft, um sie praktisch nutzbar zu machen. Er bekämpft den hergebrachten Lehrgang der Schulen, nach dem die Jungen mit den Nichtigkeiten der Grammatik, Rhetorik und Logik gequält würden, statt sie mit den für das Leben ungleich wichtigeren Realien vertraut zu machen. Comenius verwirft keineswegs diese Wissenschaften, ebensowenig die

[1]) Aus dem „Menippus“, Gespräch 25 (nach Wilh. Hosbach, Joh. Valentin Andreae und sein Zeitalter, Berlin 1819, S. 137—142). S. auch Veri Christianismi solidaeque philosophiae libertas etc., Straßburg 1618, S. 108.

[2]) Veri Christ. etc., S. 100.

[3]) a. a. O., S. 61: Jucundum est contemplari, quam vera et solida philosophia cum vero et solido Christianismo parallela semper, sed inferiori linea currat et veluti lucem umbra perpetuo insequatur, nec ulli hominum nisi Christiano melius conveniat.

Metaphysik schlechthin, aber er blickt auf ihren Wert für das Leben, und der ist allzu gering. Ja, wer in diesen theoretischen Wissenschaften es zu etwas gebracht habe, der halte sich alsbald für zu gut, sich mit den praktischen zu befassen.

Der Raum, den diese Wissenschaften im Schulbetriebe einnehmen, steht im unverträglichen Gegensatz zu ihrer Bedeutung für das Leben, für das der Knabe geschickt gemacht werden müßte[3]).

[3]) Siehe Opera didactica omnia, Amsterdam 1657, Pars I. Aus der „Pansophia", § 13, S. 410f., auch S. 420: Sed ut in specie aliquid tangam, Metaphysicae studium, constat quantis laudibus ad coelos usque evehatur, tamquam totius sapientiae et basis firmissima et fastigium splendidissimum; quod, si rem recte aestimamus, ita est. Sed quia tamen eadem illa scientiarum regina tantis horret spinis tantisque involvitur tenebris, ut pauci subtilitates istas capiant, et qui capiunt, ad inferiores scientias prorsus ignorent, fit, ut seipsa terminetur, praeterque momentaneam voluptatem, qua cultores suos aliquantisper titillat, nihil usus afferat rebus humanis. Unde porro fit, ut eam nonnulli deserant, planeque proscribant, non solum e philosophiae ambitu (nempe Ramaei), sed ex Academiis etiam tanquam sterilissimae vanitatis inutilem apparatum. Regem enim Svecie Gustavum Adolphum gloriosae memoriae (quem ad rem non nugas fuisse natum facinora ostendunt) publico edicto omne Metaphysicae studium e regno suo exterminasse (ut nemo Bibliopolarum sub poena confiscationis tales libros importare, nemo subditorum etiam legere auderet, ne nova Barbarie regnum ipsi fascinaretur, et ille in rebus gerendis disputatores et glossatores vanos, pro negotiorum sectatoribus, nanscisceretur) Johannes Angelius Werdenhagen testatur.

Studium Logicum et Rhetoricum proprius ad vitae negotia debebat accedere, cum rationis et orationis (quibus duobus vinculis res humanae continentur) expositionem profiteantur. Sed verissimum esse Jacobi Acontii testimonium, res ipsa planissime testatur. Dialecticorum frequens est, inquit, ubique numerus: At si scripta et disputationes observes, nihil minus invenies quam dialecticos. Item: Videas multos Rhetoricae praeceptis prope instructos, quorum etsi oratio sit propria, ornata, elegans, copiosa, in iis tamen ad persuadendum vim roburque desideres. De caeteris artibus et scientiis idem est iudicium: occupari nos iis magis, quam ad occupationes vitae dextre obeundas disponi. Und S. 420: Cur Scholastica studia ad negotia vitae non satis praeparent? — culpa est inveteratae illius scholarum consuetudinis aut morbi potius, quo per adolescentiae annos ingenia Grammaticis, Rhetoricis, Logicis nugis fatigantur; realibus quae mentem collustrare et ad res agendas mentes imbuere debeant, ad Academias reservatis, ut scilicet maturiore iudicio, rebus iam pares, felicius progrediamur. Sed fere fit, ut exspirante aetatis primae fervore, ad facultatem suam festinet quisque, praeparamentorum iam oblitus. Quin imo scientes volentes studia Metaphysica, Physica, Mathematica, tanquam inutilem sibi remoram transiliunt omnes fere Theologi, Politici, Medici futuri, errore grandi, cum iudicii soliditas, nisi ab eruditionis soliditate, obtineri non possit. Remedium ergo

Philosophisch steht Comenius völlig auf der Stufe des mit den bekannten ciceronianischen Lehren verbrämten Aristotelismus. Um zur hellen Sonne der Wahrheit vorzudringen, gelte es, die Nebel der Meinungen zu zerstreuen, und diese könnten nur durch die Sache selbst vertrieben und ersetzt werden. Und nun baut er die Prinzipien auf über die sensus zur ratio certis normis instructa und revelatio divina [1]). Auch im Bestreben, das Bildungswesen auf das reine Evangelium zu begründen, trifft er mit Arndt und Andreae zusammen, verwirft auch deswegen den Heiden Aristoteles, der neben anderen heidnischen Autoren die Schulen beherrsche, entweder verjagt oder in vorsichtiger Auswahl gelesen werden solle [2]).

So wird dieser letzten Gruppe das wichtigste Ziel, den jugendlichen Geist auf das Tatsächliche und Praktische hinzulenken, vom rein Spekulativen abzuwenden, besonders vom Rhetorisch-Dialektischen, das ihnen für die christliche Lebensführung wertlos schien. Als lediglich praktische Disziplin faßten sie ferner die Theologie auf, in der Rhetorik und Dialektik, d. h. eben die aristotelische Schulphilosophie in ihrem derzeitigen Gewande, nur Unheil anrichteten und den Seelen Schaden zufügten. Statt Organon und Nikomachischer Ethik forderten sie die paulinische Heilslehre und Christi Gebote in den Evangelien. Alles sollte praktisch hinzielen auf den Dienst an der Gemeinde und die Entwicklung sittlicher Persönlichkeiten im christlichen Hause und Staate. Dadurch unterscheiden sich diese Männer, denen schließlich Erfolg beschieden war, in ihrem Kampfe gegen Aristoteles von den Schwärmern. Sie

---

erit, ut inventuti omnia per totam vitam mature proponantur exercitiaque seria seriorum praeludia instituantur. Quia enim faber non fit nisi fabricando, scriba scribendo, disputator disputando, necesse est pueros quoque homines fieri humana tractando: ut nihil admodum in vita occurrere possit, cuius non imaginem praevidissent et praeexercuissent in schola. Quin imo tota philosophia ita adornanda erit, ut sit viva rerum imago occultaque animorum ad vitae negotia dispositio.

[1]) a. a. O., I, S. 417f.: Necesse est claro veritatis sole orto infinitarum opinionum nebulas ultro evanescere . . . Res autem ipsae aliter se imprimere sensibus non possunt quam uti sunt. Aut sicubi sensus deficit, adhibenda est ratio certis normis instructa, ne aberrare possit. Denique ubi ratio quoque hiat, revelatio divina succurrat. Quae tria cognitionis principia, Pansophiae bases, instituenda sunt, ne posthac quicquid philosophorum aut theologorum alicui ore vel calamo excidit, pro oraculo habeatur, sed ut res ipsas perspicillis sepositis intueamur, et accurato examine quid se esse aut non esse fateantur, exquiramus.

[2]) Siehe Didactica Magna, Kap. 25, auch 30.

können Aristoteles öffentlich und uneingeschränkt als Philosophen anerkennen, ihn geschichtlich würdigen und Philosophie innerhalb ihrer Grenzen dulden, ja sogar empfehlen, wie denn auch Comenius in der „Großen Didaktik“ auf den Lateinschulen die Anfangsgründe der Philosophie gelehrt wissen will. Den Schwärmern dagegen wird Aristoteles zum „Narristoteles“, alle Dialektik ein Greuel; Philosophie ist eine verwerfliche weltliche Kunst, ist Afterbild der göttlichen Weisheit, eitle Wortkunst des „Heiden“.

Geht man nun aber die Schriften dieser mystisch gerichteten Männer durch, dann zeigt sich, wie stark dennoch der Einfluß der Philosophie auf alle diejenigen einwirkte, die auf dem gleichen Felde der Disputierkunst ihre Gegner von der Nichtigkeit, ja Gefährlichkeit der Philosophie in theologischen Dingen überzeugen wollten. Ein Daniel Hofmann, Schilling und Werdenhagen, dieser besonders in seiner ersten Periode, der das Systema methodicum ethices (1618) angehört, können das aristotelische Erbgut nicht entbehren. Hofmanns Disputationen und Beweise sind der Form nach in nichts von denen seiner Gegner unterschieden; sie bedienen sich der nämlichen Syllogistik, wie sie auf allen Artistenfakultäten gelehrt ward. Seine Thesen und Antithesen, Argumenta und Corrolaria, jegliches ergo folgt dem Schema, wie es an Hand des Organon seit Jahrhunderten eingeübt ward. Kein Wunder darum, wenn Schilling feierlich erklärt, daß er der althergebrachten Philosophie schuldige Verehrung erweise und sie freimütig anerkennen wolle, daß er nur die humana *υψηλαυχενια* und *ψολοκομψια* bekämpfe[1]). Diese Männer können das Rüstzeug nicht entbehren, das ihnen die bekämpfte Philosophie gegeben hat, und ihr Bekenntnis, daß sie es nicht wollen, wird in ihrem Munde zu einem Geständnis starken Unvermögens und stimmt wenig zu dem Abscheu, den sie gegen die Philosophie in den gleichen Schriften bekunden. Denn welchen Sinn hat es, wenn derselbe Schilling einige Sätze vorher, als er die Einteilung in Substanz und Accidens brauchen muß, ein verächtliches „inquiebat gentilis“ einfügt, und doch dieses Heiden nicht entraten kann?

Das Problem ist von niemandem zu Ende gedacht; noch ist nicht erkannt, wie das schlußfolgernde Denken das unumgängliche

---

[1]) S. de notitiis naturalibus, Praef.: protestor et sancte promitto, quod neminem ex Lutheranis theologis vituperare possim, canam philosophiam venerari debeam, disciplinam universalem agnoscere libero vultu tenear, quae obscuros terminos explicet, disserat de anima, deo, angelis etc.

Mittel für alle wissenschaftliche Beweisführung bildet, dem menschlichen Verstande so von Natur zu eigen wie dem Auge das Sehen. Aus diesen tief im menschlichen Wesen ruhenden Gründen konnte damals so wenig wie vorher und nachher die Philosophie siegreich bekämpft werden, und darum behauptete sich die aristotelische Lehre so wenig geschwächt, daß Elswich in seinem Abriß der Geschichte des Aristoteles auf den protestantischen Universitäten von dieser Epoche urteilen konnte: nubecula erat, cito transitura, quae neque artium neque Peripateticae philosophiae splendorem obscurare poterat[1]).

Ja, dadurch, daß die aristotelische Metaphysik neu aufgenommen ward, hat sich gerade in jenen ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts die Schulphilosophie seit ihrer melanchthonschen Epoche mit einem Glanze umgeben, welcher der philosophischen Leistung auf unseren Universitäten noch heute mehr Anerkennung und Achtung verschaffen sollte als zu geschehen pflegt.

b) Zur Zeitrechnung

Die Wendung zur Metaphysik ist weder nach ihrem zeitlichen und örtlichen Beginn noch nach ihren inneren Ursachen bisher restlos aufgeklärt worden. Mit Sicherheit kann zunächst gesagt werden, daß die alte Ansicht der Budde, Brucker, Buhle, Ritter, wonach der italienische und spanische Peripatetismus den Anstoß gegeben habe, unrichtig ist. Eine starke Beeinflussung der Studien durch diese Peripatetiker besteht freilich, und ihr Umfang ist unschwer festzustellen. Allein es darf nicht übersehen werden, daß im 16. Jahrhundert Logik und Physik die bevorzugten Zweige der peripatetischen Philosophie waren, so gut in Italien wie in Deutschland. In diesem Punkte standen beide Länder unter der Herrschaft humanistischer Ideen. Und selbst wenn die aristotelische Metaphysik in Italien stärker gepflegt worden wäre, ließe sich die Einwirkung auf Deutschland nur dadurch erklären, daß hier ein Bedürfnis nach metaphysischer Betrachtungsweise bereits vorher entstanden war.

Und dieses ist in der Tat erwacht, ehe die Italiener und weit mehr noch Suarez und die Conimbricenser Fuß faßten. Die voraufgehenden Ausführungen über Taurellus und über den Kampf gegen die Philosophie, vor allem gegen die Metaphysik, wollten auch das klarlegen, bevor die Geschichte der Metaphysik im 17. Jahrhundert dargestellt würde.

---

[1]) a. a. O., S. 79.

Wie früh die richtigen geschichtlichen Zusammenhänge vergessen worden sind, dafür zeugt nichts stärker als Elswichs Behauptung, in Deutschland sei die Vorliebe für das metaphysische Studium, mehr noch die Erkenntnis seiner Notwendigkeit, erst durch das Regensburger Religionsgespräch 1601 erwacht[1]). Man habe den Zwang empfunden, den disputiergewaltigen Jüngern Loyolas hinfort mit gleichen Waffen zu begegnen. Und doch hat auf deutscher Seite an diesem Gespräche ein Cornelius Martini teilgenommen, der schon seit 1597 in Helmstädt über Metaphysik las, und hatte ein Philosoph vom Range eines Taurellus schon vor dreißig Jahren mit metaphysischen Untersuchungen begonnen, während Clemens Timpler mitten in den Vorarbeiten zu seinem groß angelegten metaphysischen Systeme stak.

Theologische Forscher der jüngsten Vergangenheit sind es gewesen, die uns zuerst gezeigt haben, in welchem Umfange das Studium der Metaphysik auf den lutherischen Universitäten eindrang und die zugleich auf die innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten als

---

[1]) a. a. O., S. 75; dann von Brucker, IV. I. 1743, S. 250 übernommen und damit verbreitet. — Es ist nicht ohne weiteres begreiflich, wie diese Behauptung aufgekommen ist, die Elswich als Zeiturteil weitergibt, ohne selbst zu prüfen, wie er denn überhaupt nicht immer zuverlässig ist. Nach der durchgesehenen Literatur zum Regensburger Religionsgespräch: Colloquium de norma doctrinae et controversiarum religionis iudice etc. etc. Ratisbonae habitum mense Nov. a. D. MDCI ex authentico ab utriusque partis constitutis revisoribus et notariis subscripto et obsignato exemplari Lavingae (d. i. Laugingen) 1602; Aegidius Hunnius, Historische Relation und wahrhafter Bericht von dem zu Regensburg jüngst gehaltenen Colloquio usw. usw., Tübingen 1602; Phil. Heilbrunner, Post Colloquium Ratisbonense, das ist ordentliche wahrhaffte Verzeichnus des Gesprächs usw. usw., Laugingen 1602, und der Entgegnung ihres Hauptgegners, des „malleus haereticorum" Jacob Gretser, Responsum J. Gretseri ad theses Aeg. Hunnii usw., Ingolstadt 1602, rechtfertigt nichts, von einem besonderen Einfluß der Metaphysik zu sprechen. Was aber an diesem Religionsgespräch im Bewußtsein der protestantischen Nachwelt unvergeßlich blieb, das war, daß hier der erste Zusammenstoß mit jesuitisch durchgebildeten Gegnern erfolgte. Insofern dieser Orden von einem Spanier gegründet war und desgleichen in Spanien die Metaphysik besonders gefördert ward durch die Conimbricenser (Conimbra gehörte damals auch politisch zu Spanien), so ließe sich vielleicht erklären, wie später jenes Urteil entstand. Hinzukam, daß sich die Protestanten ganz besonders über die dialektische Form des Gespräches, das sich doch auf theologische Fragen erstreckte, ereiferten, eine Form, auf der die Gegner bestanden, ebenso wie auf der lateinischen Sprache, s. Hunnius, a. a. O., S. 19—47.

eine Hauptursache der Wendung zur Metaphysik hingewiesen haben[1]). Eben darum konnte der metaphysikarme Ramismus in Deutschland nicht auf die Dauer, erst recht nicht unverfälscht, sich behaupten. Die rhetorische Logik des Franzosen ist nicht imstande gewesen, das Verlangen deutscher Denker nach Klärung der letzten Fragen zu ersticken. Männer, die als Logiker Ramisten waren, gingen als Metaphysiker auf den Wegen der aristotelischen Scholastiker.

Vom Ende des 16. Jahrhunderts an rechnen wir den Beginn der metaphysischen Studien, allein schon vorher waren auf den protestantischen Universitäten, auch von Taurellus abgesehen, metaphysische Fragen erörtert worden. Das war unvermeidlich, seitdem Melanchthon in der zweiten Auflage der Loci, und zunehmend in den nächsten, Lehrstücke der scholastischen Theologie aufnahm. Nur hatte er die Behandlung solcher metaphysischer Fragen der Dialektik zugewiesen. Daher zeigt nichts kürzer und treffender als des jüngeren Justus Jonas öffentliche Ankündigung aus dem Jahre 1546 zum Gedächtnistage der Bekehrung des Apostels Pauli, wie sich die Wittenberger Reformatoren das Verhältnis der Theologie zur Dialektik dachten. Die paulinische Theologie ohne Dialektik erklären, heiße in sternenloser, finsterer Nacht fahren und widerstreite der Forderung des Apostels *ορθοτομειν λογον θεου*. So sei denn das Studium der Dialektik in der Kirche Gottes von höchster Wichtigkeit: Et res ipsa clamat, non posse dogmata de aeterno patre, filio et spiritu sancto explicari, nisi doceantur homines, quid sit *ουσια*, quid *ὑποστασις*, quid *λογος*, quid *εικων*, quid spiritus, quid imputatio iustititae, quid justitia, quae est qualitas, significent. Haec sine dialectica nemo explicare potest[2]). Daher bringe gerade die Dialektik das stärkste Licht, um die Dogmen zu erklären. Unleugbar birgt sich hinter dieser Forderung ein starkes metaphysisches Interesse, das mit dem Studium der aristotelischen Metaphysik alsbald neu aufflammen mußte und nur darum mit der Dialektik verknüpft blieb, weil das humanistische Bildungsideal und die wissenschaftliche Neigung der Humanisten der Metaphysik wenig hold war.

---

[1]) C. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh Gerhard und Mel., 1891, S. 104—122, und mit reichen Ergänzungen dazu Emil Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, 1907, S. 7ff.

[2]) Scriptorum publice propositorum a professoribus in Acad. Witeb. ab anno 1540 usque ad annum 1553. Tom. I, Witeb. 1560, Folio 147ff. Vgl. oben S. 260 den nämlichen Standpunkt des Flacius.

Kein Humanist in Deutschland ist uns bekannt, der sich mit der Metaphysik des Aristoteles gründlich befaßt hätte. Wir haben darauf hingewiesen, wie Melanchthon die Metaphysik kaum erwähnt, eine gründliche Kenntnis der aristotelischen Metaphysik bei ihm nicht zu finden ist. Eine zuverlässige, mehrfach zu belegende Nachricht über des Magisters Wertung der aristotelischen Metaphysik verrät uns, daß er diesen Büchern nur als Logiker gerecht werden konnte. David Chytraeus, ein Lieblingsschüler Melanchthons und jahrelang sein Hausgenosse, berichtet uns: Melanchthon habe geurteilt: die 14 Bücher der Metaphysik seien zum größten Teile dialektische, teils auch grammatische; der nützlichste Teil sei das fünfte Buch (1012b, 34ff.) mit den Erläuterungen von 32 logischen Hauptbegriffen, ferner das vierte und das elfte Buch mit der Lehre von den Ursachen und den Kriterien der Wahrheit und Gewißheit der Dinge[1]. In diesem Urteil traf er zusammen mit Ramus, der in den 14 Büchern nur Logik enthalten sah[2]. Die nämliche Stellungnahme finden wir aber auch im Vorwort des Wittenberger Professors Salomon Geßner zu Zacharias Sommers Ausgabe der „Quaestiones Johannis Versoris in primam Aristotelis philosophiam" vom Jahre 1596. Geßner meint, selbst wenn die Metaphysik nichts anderes enthalte als die Erklärung der mehrdeutigen Wörter und Dinge im fünften Buche, so müsse man mit beiden Händen zugreifen. Denn hier werde Klarheit geschaffen über Begriffe wie *αρχη, αιτια, στοιχεια, φυσις, το ἑν, το ον, ταὐτο και ἑτερον, αντικειμενον, προτερον και ὑστερον, δυναμις, τελειον, μερος, ψευδον, συμβεβηκος.* Und nochmals begegnet ein verwandtes Urteil bei Cornelius Martini, wenn er mehr als 40 Begriffe im fünften Buche zählt und ihre Bedeutung hoch einschätzt[3].

---

[1]) Nach Jacob Thomasius, Erotemata Metaphysica etc., Leipzig, 4. A., S. 75f.

[2]) Animadversiones in organ. I. c. 7: Tota metaphysica (quae dicitur) in XIV libros nil habet fere nisi logicum.

[3]) Metaphysica Commentatio, S. 22f.: Numerantur hi termini quadraginta: Principium, causa, elementum, natura, necessarium, unum, multa, ens, ens per accidens, substantia, idem, diversum, differens, simile, dissimile, oppositum, contrarium, prius, posterius, potestas, possibile, impotentia, impossibile, quantum, quale, ad aliquid, perfectum, terminus, secundum quid, secundum se, dispositio, habitus, passio, privatio, habere, in aliquo esse, ex quo, pars, totum, mutilum, genus, diversa genere, falsum accidens. Haec cum sint nomina pertinentia ad hanc scientiam, considerarit Philosophus hoc libro, quem vulgo in scholis vocant librum de quotiens, propterea quod

Die Annahme liegt nahe, daß in Deutschland eine Entwicklung von dieser, das logische Interesse stark betonenden Wertung der Metaphysik zu der geläufigeren späteren, die nun unter Suarez' Einfluß tritt, verfolgt werden kann. Und in der Tat werden wir imstande sein, die verschiedenen Strömungen auseinanderzulegen; doch ist vorher etwas zur Zeitrechnung zu bemerken.

Der erste, der sich auf einer protestantischen Universität in Deutschland mit der Metaphysik des Aristoteles befaßt hat, war der Neumärker Daniel Cramer (1568—1673), anfangs Professor der Logik in Wittenberg, darauf Pastor an der Marienkirche zu Stettin. Er ließ 1594 seine „Isagoge in Metaphysicam Aristotelis" zu Wittenberg erscheinen. Ebendort gab der Schlesier Zacharias Sommer die bereits erwähnten Questionen des Kölner Eklektikers Johann Versor 1596 heraus, kein guter Griff, schon deswegen nicht, weil Versor sich einer Latinität bedient, vor welcher der Herausgeber und sein Patron Samuel Geßner gleich eindringlich warnen. Der lateinische Stil der Zeitgenossen war noch zu sehr verfeinert, um sich in der geschmacklosen Sprache eines Versor selbst etwas Wertvolles bieten zu lassen; hätte das Buch nur einen wertvollen Inhalt gehabt! Die im nämlichen Jahre erscheinende „Synopsis" des Taurellus hätte weit größere Beachtung verdient, vor allem weil sie eine philosophische Verwertung der aristotelischen Gedanken anregte, sie mit starker, selbständiger Kritik anbahnte. Der von Sommer herausgegebene Spätscholastiker ist uns selten bei Quellenangaben in späteren metaphysischen Werken begegnet, Taurellus' Werk nie! Auffallend aber ist es, wie mit Sommers Ausgabe an die Metaphysik im vorlutherischen Wittenberg wieder angeknüpft worden ist; es scheint kein blinder Zufall zu sein, daß hier der alte Versor von neuem auftaucht. Die Metaphysik hatte damals in Karlstadts Händen gelegen; er aber hatte sich in Köln dem Thomismus angeschlossen und in Wittenberg an der Spitze der Thomisten gestanden[1]).

---

quoties unumquodque vocabulum sumatur, explicet. Neque vero et nos haec negligemus, sed ubi usus erit, quae ad praescriptum Aristotelis distinguenda sunt, nequaquàm confundemus. Scitum enim illud est philosophorum: Multiplex indistinctum confusionem parit...

Adolf Lasson hebt in unsern Tagen in seiner Übersetzung der Metaphysik unter dem Titel „Terminologie" 29 Begriffe hervor. S. oben Taurellus' Urteil, S. —

[1]) Walter Friedensburg, a. a. O., S. 67, 1507, z. B. trug K. in der dritten Nachmittagsstunde die Metaphysik des Aristoteles vor.

Größeren Erfolg hatte schon des reformierten Rudolf Goclenius „Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum primam philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica“ [1]), reichte aber nicht an des Helmstädters Cornelius Martinis Vorlesung über die Metaphysik. An diese Vorlesungen pflegen die neueren Darstellungen zur Geschichte der aristotelischen Metaphysik auf den protestantischen Universitäten einzusetzen, und ohne Zweifel ist ihr Einfluß für eine Richtung wissenschaftlicher Beschäftigung mit der Metaphysik entscheidend gewesen. Henning Arnisaeus (1635 †) nennt 1603 seinen Lehrer den ersten, der auf deutschen Universitäten der Metaphysik ihr wahres Gesicht wiedergegeben habe [2]). Nur hat Martini seine Metaphysik nicht selbst veröffentlicht, vielmehr durch seine Vorlesungen zahlreiche Zuhörer angezogen, die seinen Ruhm verbreiteten und — wie das damals praktisch geschah — zugleich ihre Kolleghefte mit dem Diktat und den Erläuterungen Martinis. Schließlich hat 1606 ein Verehrer, der sich mit dem Decknamen Thrasibulus Philaletes schützt, die Vorlesungen zu Straßburg drucken und sie, vielfach verbessert, 1616 nochmals erscheinen lassen können [3]). Aus dem Vorwort an den Leser, daß vom 15. März 1605 stammt, geht hervor, daß Cornelius Martini ante septennium auf Bitten einiger Helmstädter Studenten diese Einführung in die Metaphysik gelesen habe; das würde uns in das Jahr 1597 auf 1598 führen [4]). Wie schnell diese Vorlesung unter der Hand Verbreitung gefunden hat, dafür ist ein trefflicher Beweis des berühmten Johann Gerhard erste Lehrtätigkeit in Jena. Wir hören, daß Gerhard nach seiner Promotion in der Philosophie zunächst ein Kolleg aristotelischer Logik und drei Monate darauf ein Collegium politicum las. Auf Bitten einiger Freunde sodann 1603 Metaphysicam Aristoteli eiusque selectioribus interpretibus conformem [5]). Sein Biograph Fischer berichtet

---

[1]) Frankfurt 1598, mit dem Vorwort aus dem Jahre 1597.

[2]) De constitutione et partibus Metaphysicae, Frankfurt 1606. Die Widmung stammt aus dem Jahre 1603. Es heißt darin: Tu enim, quod ego quidem sciam, primus in Germaniae academiis metaphysicae veram faciem reddidisti, quae ab aliis prorsus abolita, a nonnullis futilibus nugis deturbata, ab omnibus certe neglectim habita erat.

[3]) Metaphysica commentatio compendiose, succincte et perspicue comprehendens universam metaphysices doctrinam in usum et commodum candidatorum philosophiae concinnata a clariss. philosopho Corn. Mart. Argentorati, 1606; 1616.

[4]) Im Widmungsschreiben steht „ante sexennium“.

[5]) S. den Brief Joh. Arndts oben S. 272.

ausdrücklich, vorher habe niemand in Jena über Metaphysik gelesen, und schließt auf Benutzung eines Helmstädter Kollegheftes, das sich Gerhard abgeschrieben habe, da Fischer solches unter den Papieren Gerhards gefunden hat[1]. Ähnlich wird sich an mancher anderen Universität und Schule Martinis Metaphysik Weg gebahnt haben. Sie verdiente Verbreitung wegen der kurzen und klaren Fassung der metaphysischen Fragen, in einer Sprache, von der ein Epigramm des Straßburger Johann Paul Crusius rühmt, sie sündige weder gegen die Form noch gegen den Inhalt und hüte sich vor Nachahmung der autores novelli[2]. Als Entschuldigung für die Veröffentlichung der Vorlesungen hinter dem Rücken des Verfassers gibt der Herausgeber an, es bestehe ein großer Mangel an Einführungen in die Metaphysik. Der Mangel wurde also jetzt empfunden!

Ein Jahr vor der Metaphysica Commentatio des Martini aber ist ein Werk erschienen, welches das ihm von den Zeitgenossen gespendete Lob noch heute rechtfertigt: Clemens Timplers Metaphysicae systema methodicum[3]. Wir haben damit den Anschluß an die nun unaufhaltsam steigende Literatur über Metaphysik gewonnen und wenden uns dem Versuche zu, in ihr Typen und Richtungen aufzuzeigen.

c) Die Richtungen innerhalb der metaphysischen Wissenschaft in Deutschland

Daniel Cramers Einführung in die Metaphysik des Aristoteles bietet nur eine gedrängte Darstellung der Hauptgedanken im Anschluß

[1]) Erdmann Rud. Fischer, Vita Jo. Gerhardi, Lips. 1723, S. 27: Precibus deinceps amicorum quorundam adductus die XI. Novembris Metaphysicam, Aristoteli eiusque selectioribus interpretibus conformem, tradere coepit. Quam disciplinam ante eum in Academia Salana neminem unquam docuisse memoriae prodiderunt. Credo, eum in tradenda illa Cornelium Martini secutum, quippe cuius compendium Metaphysicae ex Aristotele et eius interpretibus in Academia Julia anno 1597 et sequenti propositum, inter Collegia Gerhardi manu descripta inveni. — Einige Jahre später bezeugt uns Thomas Sagittarius' Oratio an stud. Log. et imprimis Metaph. in Acad. introducendum, 4. 5. 1610, daß die Metaphysik Heimatrecht in Jena gefunden hat.

[2]) In der Metaph. Comment.

[3]) Metaphysicae systema methodicum libris V per theoremata et problemata selecta concinnatum, cui *προπαιδειας ἑνεκα* in principio accessit eiusdem Technologia h. e. tractatus generalis et utilissimus de natura et differentiis artium liberalium. 1. A., Steinfurt 1604, ex Museo meo, 2. A. besorgte Rud. Goclenius 1607.

an den Text der wichtigsten unter den 14 Büchern. Sie hebt an mit Prolegomena, welche die Stellung der Metaphysik unter den Wissenschaften, ihren Gegenstand, Methode und Ziel darlegen und mit dem Versuch abschließen, die Wissenschaft der Metaphysik an Hand der 14 Bücher zu gliedern. Die Bücher 1—5 sind Praeludia und werden von Cramer beiseite gelassen. Den Rest teilt er in drei Abschnitte: I. de affectionibus entis (Buch 6, 9—10), II. de summis entibus et praedicamentis (Buch 7 handelt von Substanz und Akzidens, Buch 8 von den die natürlichen Substanzen begründenden Prinzipien), III. de intelligentiis et substantiis divinis (Buch 12), so daß insgesamt acht Bücher ausfallen. Dieses Verfahren, die Hauptkapitel aus einer aristotelischen Schrift herauszugreifen und sie nach der philosophischen Methode der Zeit zu behandeln, erinnert an das Vorgehen Melanchthons in seinen Kommentaren zur Ethik, Physik und Psychologie. Auch Cramer lehnt fremde Ausleger, die italienischen Zeitgenossen und mehr noch die Scholastiker ab, hört nur auf die alten Kommentatoren. So lautete ja das bekannte Programm der Humanisten. Auch Taurellus fanden wir in seiner Synopsis alle Ausleger ablehnen. Zur Quelle selbst sollte gegangen und Eintragungen wie Entstellungen späterer Zeiten ausgemerzt werden. Diese humanistische, altaristotelische Richtung hat nicht den Sieg errungen. Sie lebte aber noch einmal gegen Mitte des 17. Jahrhunderts bei Christian Dreier (1610—1688), kurfürstlichem Hofprediger in Königsberg, wieder auf. Dreier will die erste Philosophie nicht anders vortragen, als wie sie Aristoteles niedergeschrieben hat, und stellt sich offen und absichtlich in Gegensatz zu den Gelehrten Italiens und Frankreichs, welche die echte Metaphysik entweder völlig vergraben hätten oder doch viele Parasangen hinter der wahren Ansicht zurückblieben, weil sie nicht aus Aristoteles selbst und den griechischen Quellen geschöpft, sondern die Auslegungen eines Thomas, Duns Scotus, Occam, Durandus aufgenommen hätten. Deshalb lehnt er die Darstellungen der aristotelischen Philosophie in den Schriften des Montecatinus, Mirandula, Pellegrini, Accorambonus, Cremonini und Caesalpin ab und damit die Weise der Altdorfer Philipp Scherb und Michael Piccart, die jenen gefolgt seien[1]). Dreier findet sein Unternehmen allen bisherigen Werken unähnlich, sofern man nicht die alten Ausleger Alexander, Themistius, Ammonius, Simplicius zum Vergleiche heran-

[1]) Scherb (1605 †) hatte in Italien Pellegrini gehört und hütete, nach Elswich, a. a. O., S. 60f., dieses Mannes Lehre wie Greife ihren Goldschatz.

ziehe, ex his enim omnia desumpsi; sein Ziel sei gewesen, dem „einen“ Aristoteles, dem besten Philosophen zu folgen[1]).

Obwohl Dreier die Altdorfer Richtung ablehnt, ihre Schriften nur mit Vergnügen gelesen haben will, weil sie überaus tüchtige Gelehrsamkeit verrieten und die alte Weisheit atmeten, gehören diese in die Reihe des ersten von uns herausgestellten Typus der Altaristoteliker. Denn auch in Altdorf ging man Aristoteles selbst nach, hütete sich aber im Gegensatz zu Cramer, Taurellus und Dreier keineswegs vor der Benutzung zeitgenössischer und scholastischer Ausleger. Die Arbeit der Altdorfer verfolgen wir am besten nach dem Kommentar Ernst Soners (1572—1612, Nachfolger seines Lehrers Scherb) zu den zwölf ersten Büchern der Metaphysik[2]). In stärkstem Maße kommen die neueren ausländischen Bearbeiter der aristotelischen Metaphysik zu Worte, so neben Suarez und Fonseca, Pererius, Peregrinus, Monlorius. Allein überall tritt doch das Bestreben hervor, „aristotelisch“ zu bleiben. Der Herausgeber Felwinger findet mit Recht den Text des Aristoteles tam perspicue et genuine erklärt, daß Soner fast allen übrigen Auslegern die Palme entrissen habe. Darum konnte auch Hermann Conring von Scherb schreiben, er sei der erste, der in Deutschland die aristotelische Weise zu philosophieren erreicht zu haben scheine, und Jacob Thomasius Soner einen Mann nennen, der wie wenige ein Kenner der aristotelischen Philosophie gewesen sei[3]). Freilich verlangt alles Lob wiederum jene Einschränkung, die für alle philologische Arbeit des Jahrhunderts gilt. Soner verzichtet keineswegs darauf, fremde Gedanken in Aristoteles hineinzutragen, hütet sich noch weniger vor Umbiegungen zu dem Zwecke, eigene Ansichten zu begründen oder befehdete mit Aristoteles' Autorität zu widerlegen. Gerade dies Verfahren hat in seinem Falle zur Folge gehabt, daß sein trefflicher Kommentar ein halbes Jahrhundert ungedruckt blieb; denn Soner hatte sozinianische Irrlehren in seiner Schrift verbreitet, nämlich im zweiten und dritten Buche behauptet, daß wir in der Auferstehung andere Körper haben würden, daß der

---

[1]) S. Christ. Dreier, Sapientia seu Philosophia prima ex Aristotele et optimis antiquis graecis praesertim commentatoribus methodo scientifica conscripta. Königsberg 1644.

[2]) In libris XII, Metaphysices Aristotelis Commentarius ed. a Jo. Paulo Felwinger, Jena 1657.

[3]) Epist. Conring, Helmst. 1666, S. 327, Nr. 52: „ . . . qui primus omnium in Germania Aristotelicam philosophandi rationem assecutus videtur.

intellectus agens Gott selbst sei, im zwölften, daß die Engel Körper hätten und daß Gott nicht unendlich sei. Darum traf ihn der Bann seiner Glaubensgenossen und verurteilte sein Werk für Jahrzehnte zum Schweigen. Als Soner wieder zu reden begann, da war schon die ausländische Weise, Metaphysik zu treiben, längst zum Siege gelangt. Ob Soners groß angelegtes Werk diese Entwicklung hätte hindern können, wenn es in den ersten zehn Jahren des 17. Jahrhunderts erschienen wäre? Vielleicht hätte es eine zweite Richtung stärken helfen, die sich gleichfalls mit größerer Ursprünglichkeit in Deutschland entfaltete.

Wie unsicher noch Ende des 16 Jahrhunderts die Stellung der Metaphysik war, erhellt aus der Einführung des Marburgers Rudolf Goclenius, den die Zeitgenossen als „christlichen Aristoteles", „Lehrer Deutschlands" und „Licht Europas" feierten[1]). Seine Schriften bestätigen die Urteile nicht, sie sind wohl dialektisch gewandt, aber ohne jede Tiefe; viel Sammeleifer und Kenntnisse verraten sie, wenig systematisches Vermögen und eigenes Urteil. So fällt auch seine Einführung von einer Unklarheit in die andere. Fast sämtliche Möglichkeiten, die aristotelische Metaphysik zu charakterisieren, finden sich in lieblichem Vereine: Seine Schrift soll ein Führer zur Metaphysik sein, aber zugleich ein Lexikon philosophicum. Die erste Philosophie ist Lehre vom ens qua ens, von ihr unterscheidet er sodann eine Metaphysik als Abschnitt des zweiten partikularen Teiles, zu deren Darstellung er jedoch nicht gekommen ist. So wirbeln verschiedene Auffassungen durcheinander und gelangen nirgends zu gehaltvollen Abgrenzungen gegeneinander.

Klarheit in dem Vorgetragenen, eine Klarheit, die zum Systeme hinweist, findet sich zum ersten Male in Cornelius Martinis mehrfach genannter Metaphysica commentatio, und man versteht daher den Einfluß dieser Vorlesungen. Cramers Einleitung schimmert hindurch. Auch Martini hebt an mit Prolegomena gleichen Inhalts, gibt eine Übersicht und Einteilung der Bücher der Metaphysik, die wenig von der Cramers abweicht, führt dann aber in geschlossener Darstellung die Hauptabschnitte durch: vom Gegenstand der metaphysischen Wissenschaft, vom Ens und Non-ens, von Potenz, Aktus und Ursache, Notwendigkeit und Kontingenz, von dem Einen, Wahren und Guten, Ding, Etwas und den Arten des Ens: Substanz und Akzidens. Dabei ist die bunte Menge der Autoritäten

---

[1]) S. R. E.[3] „Goclenius".

hineingeflutet von Aphrodisius bis Zabarella: Avicenna, Averrhoes, Aquarius, Augustin, Cajetan, Cardanus, Fonseca, Galen, Javellus, Marsilius Ficinus, Melanchthon, Plinius, Porphyrius, Ramus, Scaliger, Scotus, Seneca, Thomas. Somit stehen Martinis Vorlesungen mitten zwischen jener Richtung, die Aristoteles auslegen und ihn rein erfassen will, und der späteren, die mit Hilfe der scholastischen Ausleger alter und neuer Zeit zum System hinführt. Bevor nun hier Suarez das entscheidende Vorbild wird, hat in Deutschland zuerst Clemens Timpler die Metaphysik in ein System gebracht.

Timpler, Professor am Gymnasium zu Steinfurt, empfand, ähnlich wie später Leibniz, daß Aristoteles die Metaphysik prolixe, perplexe, confuse et imperfecte dargestellt habe, und verwandte unverzagt Jahre darauf, sie in ein systema compendiarium, planum, methodicum, plenius zu bringen. Auch er benutzt die Ausleger aller Zeiten nach freiem Belieben, vor allem Zabarella, Fonseca und Suarez. Dennoch führt ihn der Weg nicht zu einem System nach Art des von Suarez errichteten, wesentlich auf Thomas ruhenden, sondern er baut auf den Leistungen der deutschen Altaristoteliker auf. In fünf Bücher ist das System gegliedert: I. de natura metaphysicae: Name und Charakter der Wissenschaft; das Nichts und seine Wesenheit; das Ens und seine allgemeinste Einteilung; die einfachen Attribute der entia in genere: die Existenz und die Dauer der entia; II. de attributis coniunctis et absolutis entium: Vollkommenheit und Unvollkommenheit; Einfachheit und Zusammensetzung; Einheit und Vielheit; Unendlichkeit und Endlichkeit; Unräumlichkeit und Räumlichkeit; Notwendigkeit und Kontingenz; Möglichkeit und Unmöglichkeit; Wahrheit und Falschheit; Gutsein und Bosheit; III. de attributis coniunctis et respectivis entium: Prinzip und Principiatum; Ursache und Verursachtes; Subjekt und Adjunktes; Zeichen und Bezeichnetes; Ganzes und Teil; Identität und Unterschied; Ordnung und Ordination; die Modi des Früher, Später und Zugleich; IV. de substantiis: die Substanz im allgemeinen: die ungeschaffene Substanz: Gott; die geschaffene Substanz im allgemeinen; die Engel; die substantialen Formen; die Körper; V. de accidentibus: Akzidens im allgemeinen; Quantität; Qualität; Bewegung; Relation; Privation. Die Eigenheit der Arbeit enthüllt sich besonders im zweiten, dritten und fünften Buch. Im zweiten Buche begegnet uns das Schema der Attribute des Ens, wie sie die Altaristoteliker aus der aristotelischen Schrift aufgriffen, im dritten

die Richtung auf Logik und Erkenntnistheorie, wie sie dieselbe Richtung kennzeichnet, und im fünften die Beschränkung auf fünf kategoriale Bestimmungen des Akzidens.

Zehn Jahre nach dem Erscheinen des metaphysischen Systems von Timpler wurden in Mainz die „Metaphysischen Disputationen" des Jesuiten Franz Suarez gedruckt, in Folio mit gründlich bearbeiteten, den Inhalt bequem erschließenden Inhaltsverzeichnissen, darunter einem Index locupletissimus zur Metaphysik des Stagiriten, alles Dinge, die den Band zu einer kleinen Bibliothek metaphysischer Wissenschaft machten und der Bequemlichkeit des akademischen Lehrers, der an so vielen Stellen zu Hause sein mußte, mehr als gut war, entgegenkamen. Dieses Urteil, in das nicht wenig von einer Verurteilung der wissenschaftlichen Arbeit des Jahrhunderts hineingeht, wird jeder bestätigen, der die Schriftwerke, die Arbeitsweise und Lehrweise der akademischen Lehrer jener Zeit kennt. Das 17. Jahrhundert endet in Verehrung der Polyhistorie und gibt das Ideal des Vielwissens an das 18. weiter. Unseres Wissens ist die kulturgeschichtlich fesselnde Erscheinung der Polyhistorie nach ihren Zusammenhängen nicht erforscht. Allein es liegt auf der Hand, daß die Schriften eines Morhoff, Fabricius, Budde und später Brucker nicht entstehen konnten, ohne daß eine starke Sammelarbeit in den Einzelwissenschaften voraufgegangen war. Und so liegt es in der Tat: die Mehrzahl der Gelehrten war emsig bestrebt, zum Thema, das in Frage stand, die Menge der Belege aus Autoritäten dutzendweise heranzuschaffen, und nur wen die Wahrheit des „variatio delectat" ganz erfüllt, wird mit unverminderter Aufmerksamkeit Werk auf Werk, das dem gleichen Gegenstand gewidmet ist, zu lesen vermögen. Das war der Fluch jener Methode der Loci, zu denen der Student, wohl gar schon der Lateinschüler, vom ersten Semester an eifrig zu sammeln pflegte, um im Mannesalter mit wohlgefülltem Zettelkasten nahezu jeden Gegenstand beliebigen Umfangs schulgemäß abzuhandeln. Darum war die Mainzer Ausgabe des Suarez schon buchmäßig geeignet, für des Mannes System Schule zu machen. Wichtiger war es allerdings, daß diese metaphysischen Disputationen bei weit ausholendem, reich abgewandeltem Inhalte klar und flüssig geschrieben waren und daß der Inhalt selbst in sorgfältiger Gliederung ein System der rechten Mitte bot. Suarez' Metaphysik war Thomismus und teilte mit der Lehre des Aquinaten jene Vorsicht der Stellungnahme, die ihre Gaben an Philosophie und Theologie mit Weisheit verteilt,

um niemand zu kränken, den offen abzulehnen nicht kirchlich geboten ist oder doch mit der Schrift sich nicht vereinen läßt.

Christoph Scheibler (1589—1653), frühreif wie Melanchthon, mit 20 Jahren schon Professor der griechischen Sprache, Logik und Metaphysik zu Gießen, trug mit 28 Jahren jenes Opus metaphysicum[1]) zusammen, das den Anschauungen des Spaniers auf den protestantischen Universitäten zum stärksten Einfluß verhalf. Die Anordnung, besonders im zweiten Bande, ist die der Disputationen, von wenigem abgesehen. Die Abhandlung über das ens rationis stellte Suarez ans Ende des Gesamtwerkes, Scheibler weist ihr passenden Platz an am Ende des ersten, allgemeinen Teiles. Dieser hat sich überhaupt äußerlich am wenigsten von dem Aufriß des Timplerschen Systems freihalten können. Die Einteilungen des dritten Buches kehren bei Scheibler wieder, darunter auch der von keinem Geringeren als Keckermann[2]) gerühmte Abschnitt über das Zeichen und das Bezeichnete, den spätere Nachschreiber haben fallen lassen. Während weiterhin Suarez von den Engeln und der Seele nicht in einer eigenen Disputation gesprochen hat[3]), fügt Scheibler diese nach dem an den deutschen Schulen üblichen Schema an die Ausführung über Gott, um darauf wie Suarez mit den Akzidenzen und ihren neun prädikamentalen Bestimmtheiten zu schließen.

Den Grad der Einwirkung dieses Werkes lehrt die Zahl der Auflagen deutlich erkennen, der Nachdruck in Oxford, der Lobpreis der Zeitgenossen. Scheiblers Opus metaphysicum wurde das berühmteste Lehrbuch, und Balthasar Schuppe erzählt uns in seinem „Deutschen Lucian", wie er als Student jeden Morgen zehn Seiten auswendig gelernt habe, das wäre besser, so habe er gemeint, als zehn Kapitel aus der Bibel sich einzuprägen[4]). Dem Verfasser aber

---

[1]) Bd. I 880 S.; Bd. II 799 S., 8°, Gießen 1617, 1622, 1629. Nachdrücke 1636, 1657. Englische Ausgabe: Oxford 1633.

[2]) Sc. met. comp., S. 91.

[3]) Über die Seele handelt Suarez nur gelegentlich, über die Engel ausführlicher in den Dispp. XIII und XIV: de materiali causa substantiae und: de materiali causa accidentium.

[4]) Joh. Balth. Schuppe, Schriften, I., S. 816f.: Schuppe erzählt, er sei mit 15 Jahren auf die Universität gekommen und habe dort nur von Darapti und Felapton, von dem Collegio Conimbricensi, dem Ruvio und dem Suarez gehört. Diese logischen Helden seien ein wenig über seinen Horizont gestiegen, aber er habe unverzagt nach Maß und Regel der ihm empfohlenen Autoren die Gegner in logischen Disputationen aufeinanderahren lassen wie Gustav Adolf und Tilly bei Leipzig, sei dann hinter

trug es den Namen eines „protestantischen Suarez" ein[1]. Dem scholastischen, genauer thomistischen, Aristotelismus verhalf es zum Siege; freilich zu einem Siege kurzer Dauer. Nach unsrer Meinung hat es das Gute, daß sich in Deutschland auf dem Wege über den Altaristotelismus und Timpler zu Gutke neu entwickeln wollte, in seiner Entfaltung, vor allem in seiner Ausbreitung, gehindert, die Metaphysik in den rein scholastischen Schulbetrieb zurückwerfen helfen und so mitverursacht, daß die philosophische Entwicklung Deutschlands zunächst unter den Einfluß des Auslands geriet und sich wie dort in Anlehnung an die naturwissenschaftlichen Forschungen vollzog.

Mustert man nun neben diesen bedeutendsten Darstellungen der Metaphysik die Menge der Kleineren, d. h. dem Geiste, nicht dem Umfange ihrer Bücher nach Kleineren, so finden sich nicht wenige Mischformen, d. h. bekundet sich der Kleineren Bestreben, es hier und da doch anders zu machen. Viel benutzt, weil sie die metaphysischen Fragen klar ausbreiteten, waren des Wittenbergers Jakob Martinis Theorematum Metaphysicorum Exercitationes XIV[2]. Schema war Suarez, der den Studenten von Martini neben Aristoteles und Fonseca an erster Stelle empfohlen ward[3], und der Inhalt bot einen Eklektizismus, der vielen willkommen sein mußte. Henning Arnisaeus[4] ging von Cornelius Martini aus, lehnte daher

seinem Suarez und Ruvius wie hinter einem Schanzkorb gesessen und habe gedacht wie jener General, welcher eine Feldschlacht angeordnet hatte und auf einem Berge hielt; als der sah, daß es gute Stöße gäbe, da sei er davongeritten und habe gesagt: ich habe sie zusammengebracht, so mögen sie nun sehen, wie sie wieder voneinander kommen. So habe er ein halbes Jahr als Musketier gedient, schließlich doch den Wunsch gespürt, Korporal zu werden, und habe nun einen Kameraden gefragt, der ein Jahr älter gewesen, wie der's angefangen. Der habe gesagt: „Ich lese den einigen Scheiblerum, der ist perspicuus, daraus lerne ich mehr als aus allen scholasticis, sive veteribus sive neotericis. Ich dachte, das solt du keinen Narren gesagt haben und ging alsobald und macht einen Überschlag, wie bald ich den Scheiblerum durchlesen können. Ich nahm mir für, ich wollte alle Morgen zehen Blätter in octavo auswendig lernen, ehe ich einen Fuß aus meinem Logiment setzte. Ich meinte zehen Blätter aus dem Scheibler auswendig zu lernen, das wäre besser als zehn Kapitel in der Bibel zu lernen und zu behalten."

[1]) Reimmann, a. a. O., III, 2, S. 2; Budde, Isagoge, S. 256.

[2]) Wittenberg 1604.

[3]) S. Paedia, 1631, S. 706.

[4]) De constitutione et partibus metaphysicae, Frkft. 1606; Epitome metaphysices, 3. A., 1629.

auch in seiner ersten Schrift die Einteilung des ens nach res und aliquid neben unum, verum und bonum ab, fügte sich aber schon in der Epitome Suarez und behandelte sie als die duo ultima transcendentia und als Synonyma des ens[4]). Auch die Einteilung des Akzidens nach den neun Kategorien erscheint in der Epitome des Arnisaeus, während sie bei seinem Lehrer noch fehlte. Dagegen werden Gott, Engel und die Intelligenzen ganz an den Schluß gerückt, also nicht unter der Substanz mitbehandelt. Konrad Horn, der nach seiner Habilitation zu Helmstädt acht Jahre lang Haus- und Tischgenosse C. Martinis war, bleibt mit seinen „Conclusiones metaphysicae“ [5]) in den Geleisen, die Martini gezogen hat; doch beugt er sich mehr vor Thomas und Suarez.

Eine bemerkenswerte Mischform liegt vor in des dänischen Polyhistors Kaspar Bartholinus (1585—1629) Enchiridion metaphysicum[6]) und der Metaphysica maior[7]), die, gleichfalls in Westentaschenformat, den Text des Enchiridion mit Scholien bietet. Bartholinus geht im ersten Teile den Weg der Altaristoteliker, im zweiten, der von Gott, Substanz und den Intelligenzen handelt, den der Scholastiker. Sein Vorwort betont dabei eindringlich, daß die metaphysische Lehre sich auf den von Aristoteles und den bedeutendsten Peripatetikern geschaffenen Grundlagen gründen müßte. Darum lehnt er ab, was die rezipierte Metaphysik im Rahmen einer Metaphysik vortrage, hier aber rechtens nicht lehren dürfe: so über die Potenz Gottes und die Sünde, lehnt auch breitere Ausführungen ab, die in die Logik gehörten, dazu noch multas inutiles ac spinosas scholasticorum quaestiones et otiosorum ingeniorum somnia.

Bezeichnend für die letzten Endes recht mechanische Arbeit der Metaphysiker ist es, daß an den protestantischen Universitäten eine ausgesprochene Mischform großen Einfluß erlangte, die, welche in Jena Daniel Stahl (1589—1654) vortrug und seine zahlreichen Schüler verbreiteten. Die Unterschrift der Bildnisse Stahls rühmt den Fluß seiner Suada und die Gabe seines göttlichen Geistes, die der staunende Erdkreis wie ein Wunder betrachtet habe; er sei Stagirite und Theophrast zugleich gewesen. Die Energie, die auf

[4]) Vgl. de constitutione etc. S. 104ff.: Epitome, S. 200ff. Schon S. 24 spricht er von senarius numerus transcendentium, wofern man das ens mitzähle, wie es Thomas verteidige, De veritate q. 1.; Suarez, Disp. III, s. II.

[5]) Nürnberg 1648.

[6]) 1. A. 1607; bis 1621 acht Auflagen.

[7]) Straßburg 1630.

seinen Zügen liegt, macht es glaubwürdig, daß wir das Bild eines Kathedergewaltigen vor uns haben, der eigenen Geist in vielen wohlgesetzten und scharf treffenden Worten zu bergen wußte. Das älteste, uns zugängliche Zeugnis dieser Jenenser Schule dürften die „Praecepta Metaphysicae" Johannes Stiers (1648 †)[1]) sein, die offen eingestehen, sie seien nicht eigenem Gehirne entsprungen, sondern enthielten überlieferte Schulweisheit. Der allgemeine und besondere Teil folgt wesentlich dem Systeme Timplers, verrät aber überall die Benutzung der Conimbrizenser, besonders Suarez', den Stier feiert als „communis ille omnium metaphysicorum doctor ac magister". Stahls Schriften zur Metaphysik[2]) bekunden noch stärker die Vermengung von Timpler und Suarez. Der allgemeine Teil zeigt das Schema Timpler, der besondere dafür um so reiner dasjenige Suarez'. Typisch für die Art Timplers war u. a. die Trennung des unum von den beiden anderen Modi des ens, dem verum und bonum. Allerdings war die Behandlung des unum in den „Metaphysischen Disputationen" nicht dazu angetan, dem unum seine Vorzugsstellung zu erhalten. Denn unter diesem Modus oder dieser passio des Seienden verstand Suarez nur einen negativen Begriff, der besagen solle, das seiende Eine sei nicht ein Mehreres. So rückte das Eine für Timpler im Buch von den absoluten Attributen

---

[1]) Ex probatis auctoribus collecta et iuvandae memoriae causa tabulis synopticis inclusa, 1641. Im Widmungsschreiben von 1634, wie im Vorwort von 1641, heißt es: habebis hic praecepta non de novo inventa vel ex proprio cerebello depromta, sed communissima et in scholis metaphysicorum tritissima; imprimis vero selecta ex metaphysicorum doctoribus ac magistris Suarezio, Fonseca, Mendoza aliisque multi nominis autoribus, quibus suo iure quodam adiicio clarissimum philosophum Jenensem Stahlium, praeceptorem meum honorandum. Nach Jac. Thomas, Erot. metaph., Vorwort, wurden diese Tabellen viel gebraucht; auch J. Thomas folgt ihnen vielfach.

[2]) Von Stahl erschien 1652 zu Frankfurt: Metaphysica, in qua generalissimi non solum, sed etiam specialissimi termini et distinctiones accurate explicantur etc., eine Ausgabe, die gegenüber dem früher gedruckten Compendium der Metaphysik sich beträchtlich verbessert nennt. 1664 erschien zu Jena: Institutiones Metaphysicae, die aus dem Manuskript verbessert und vermehrt sein wollen, was ein Vergleich schwerlich rechtfertigen wird. Das Compendium Metaphysicae enthält nur den ersten Teil der Metaphysik, deren 38 Kapitel hier auf 24 Tabellen zusammengezogen sind. Eine dritte, im Besitz der Hauptbibliothek des Hallenser Waisenhauses befindliche, Ausgabe von 1672 enthält in den Tabellen sehr ausführliche Eintragungen von der Hand eines Hörers, dazu gedruckt S. 31 ff.: Discursus super ipsas tabellas has ante quadriennium a. B. Autore habiti et ab auditoribus, uti potuerunt, excerpti . . . ein Beitrag zur Geschichte der Hochschulpädagogik.

des Seienden zwischen die Begriffspaare Einfachheit und Zusammensetzung, Unendlichkeit und Endlichkeit. Während Stier die alte Anordnung unum, verum, bonum, hierin Suarez folgend, beließ, ordnete Stahl das unum ähnlich wie Timpler ein, so daß ihm das Einfache und Zusammengesetzte folgten, das Wahre und das Gute den Abschluß des allgemeinen Teiles bildeten. Die nämliche Anordnung traf der Schüler Stahls, Petrus Musäus, Professor der Theologie und Logik zu Rinteln (1620—1671) in seinen „Institutiones metaphysicae“ [1]), die aber nur den allgemeinen Teil behandeln. Wie eine Erinnerung an Corn. Martini wirkt es, wenn diese Institutionen wieder die Ursachenlehre ausführlich (im fünften Buche) aufnehmen. Musäus folgt der Pommer Michael Watson (1623 bis 1665), während Johann Adam Scherzer in Leipzig in der Metaphysik ganz die Gedanken Stahls weitergab [2]). Stahls Metaphysik legte auch der Jenenser Rechtsgelehrte Joh. Christoph Hartung seiner „Metaphysica iuridica“ [3]) zugrunde. Jacob Thomas entwarf seine „Erotemata metaphysica“ an Hand der Tabellen Stiers, denen er nur einen Abschnitt de deo et creatura anfügte. So ist es gekommen, daß der junge Leibniz auf die Metaphysik Stahls hingewiesen wurde [4]).

Neues regt sich Ende des 17. Jahrhunderts u. a. in Joh. Paul Hebenstreits (1662—1718) „Philosophia prima“ [5]). Hebenstreit untersteht dem Einflusse eines so starken und heute gleichfalls in der deutschen Philosophiegeschichte zu spärlich bedachten Denkers wie Erhard Weigel [6]) bereits in der Methode: Aufstellung von Axiomen, die alsdann erläutert werden nach sensus, confirmatio und des öfteren nach ihrem usus in den Wissenschaften. Außerdem sind die Gedankengänge durch Stellungnahme zur „Natürlichen Theologie“ Herberts von Cherbury geleitet, eine Schrift, deren Einfluß auf das

---

[1]) Rinteln 1663.

[2]) Michael Watson, Unio philosophiae etc., Bremen 1658, S. 555 bis 599; Joh. Adam Scherzer, Nucleus philosophiae quadripartitus, 1682, S. 398—471.

[3]) Jena 1692, 2. A., 1702.

[4]) Kabitz, die Philosophie des jungen Leibniz, 1909, S. 11, Anm. 2.

[5]) Philosophia prima ad mentem veterum sapientium in modum scientiae vere demonstrativae concinnata ac non tantum scientiam universalem Theologiam naturalem et Pneumaticam complectens, sed etiam terminorum et axiomatum Metaphysicorum usum in disciplina aliis, imprimis Theologia revelata, Jena 1692.

[6]) S. z. B. S. 148ff.

deutsche Denken ihrer Zeit noch keineswegs geklärt ist[1]). Dadurch rücken nun in Hebenstreits „Erster Philosophie" die Abschnitte über Substanz und Akzidens, Gott, Engel und die Vernunftseele in den ersten Teil und bilden dessen vier letzte Kapitel nach denen über das ens und non-ens, die essentia und ratio formalis, während die Lehre von den Affektionen des ens in den zweiten und dritten Teil gesetzt ist. Hebenstreit will vielen gerecht werden, darunter nicht zum mindesten Aristoteles, quem sapientiae humanae fastigium occupasse complures credunt. Allein es scheint auch bei diesem Professor der Moral und Politik (seit 1710 auch der Theologie) zweifelhaft, ob er das Gesetz seiner Universität, die fontes Aristotelicos der Jugend „zuförderst gründlich beizubringen und zu inculcieren", durch eigenes Quellenstudium im wahren Sinne erfüllt hat. Wir sehen neue Einflüsse aufkommen, deren Stärke zunimmt und die den Stagiriten von dem Throne stürzen, den ihm protestantische Schulgelehrsamkeit und katholische Neuscholastik in einem eigenartigen Bunde künstlich errichtet hatten[2]).

d) Philologische Fragen

Die philologische Kritik, die von den Auslegern auf die aristotelische Metaphysik und ihre lateinischen Darstellungen verwandt ward, blieb im Äußerlichen stecken. Viel beklagt wird die Schwierigkeit der Sprache, von der ein Christian August Brandis noch

---

[1]) Die erste Metaphysik, die sich mit Herberts Gedanken auseinandersetzt und seinen Einfluß zeigt, ist, soweit mir bekannt geworden, die des aus Böhmen vertriebenen und in Oxford lehrenden Georg Ritschel (1616—1683) Contemplationes Metaphysicae etc., Oxoniae 1648; sie wurde in Deutschland 1680 herausgegeben von Magnus Hesenthaler, der wie Ritschel zu den Anhängern des Comenius gehörte (s. Mon. paed. germ., Bd. 26). Hesenthaler machte Leibniz mit Comenius' Lehre bekannt, s. Mon. paed., a. a. O., und Ritschel sandte Jung, der ja auch Comenius nahestand, ein Stück seiner Schrift mit schwungvoller eigenhändiger Widmung. So mag dies mit ein Weg gewesen sein, Herberts Gedanken in Deutschland bekannt zu machen.

[2]) Was an den hessischen Universitäten gelehrt ward, darüber belehrt uns Kaspar Ebel (1595—1664), Prof. der Logik und Metaphysik zu Marburg und Gießen, im „Collegium Metaphysicum", enthalten in den Opera philosophica, Frankft. 1677, S. 737—1356. Bereits die Einteilung des allgemeinen Teiles in 30, des besonderen in 14 Disputationen spricht deutlich vom Muster. Im zweiten Teile ist Suarez, immer mit Ausnahme der Kapitel über die Engel, hier auch über die anima separata, vollständig das Vorbild, im ersten Teile starke Durchsetzung mit Timplers Gedanken; also Scheiblers Schatten.

schrieb, die aristotelische Metaphysik habe einen verschlungenen, oft nachlässigen Periodenbau, unvermittelte Übergänge, schwierige Andeutungen und haarscharfe, zuweilen haarspaltene Begriffsbestimmungen[1]). Gelehrte, in denen das Ideal und die Sprachkraft des Humanismus nachwirkt und die wirklich Kenner des Griechischen sind, dulden nicht, daß Aristoteles' Werk mit dem Vorwurfe der Dunkelheit belastet wird. So urteilte der reformierte Keckermann über die Art und Weise, wie aristotelische Schriften zu benutzen seien, genau wie Melanchthon, den er auch namentlich anführt. Aristoteles habe wie alle übrigen Schriftsteller seinen besonderen und eigentümlichen Stil; die Redeweise erscheine nur wegen ihrer Kürze dunkel; wer aber den vortrefflichen Vorschlag Melanchthons befolge und alles, was man in Aristoteles lese, sofort auf die richtige Methode der betreffenden Wissenschaft beziehe, finde keine unüberwindbaren Schwierigkeiten[2]).

Der gute Geschmack, den die lateinisch schreibenden Gelehrten an den protestantischen Universitäten um die Wende des 16. Jahrhunderts fast durchweg bekunden, nahm an dem Latein der überlieferten scholastischen Metaphysik besonders Anstoß. Wir sahen, wie Geßner Versor verurteilte, aber derselbe weist auch hin auf die Quellen einer reineren Ausdrucksweise innerhalb metaphysischer Schriften. In Cicero, Seneca, Gellius, Macrobius und Plinius gäbe es genug Worte, um die entitates, quidditates, realitates, formalitates, haecceitates, realiter, formaliter, conceptibiliter zu vermeiden. Ebenso bekämpfte der Altaristoteliker Kaspar Bartholinus, der übrigens zu den Wunderkindern gehört, schon mit 13 Jahren griechisch und lateinisch reden konnte, die illatinitas terminorum. Wohl habe Aristoteles in der Schrift von den Kategorien bei den Relata den Philosophen das *ονοματοποιειν* erlaubt, aber die Worte seien den Dingen anzupassen, nicht umgekehrt, weil die Weisheit nicht im Ohre, sondern im Busen, nicht in den Worten, sondern in den Dingen enthalten sei. Und er trifft sicherlich die vom Humanismus vertretene Ansicht, wenn er die scholastische Entartung der Latinität

[1]) Arist. Metaphysik, übersetzt von E. W. Hengstenberg, mit Anmerkungen und Erläuterungen von Christ. Aug. Brandis, I, Bonn 1824, S. VI.

[2]) Praecognita philos., S. 154—157: Aristotelis scripta ita sunt comparata, ut nisi quis methodum et ordinem in iis explicandis accurate servet, misere tum se tum auditores suos involvat propter eam, quae in iis est, materiarum multitudinem et styli subtilem brevitatem.

gerade innerhalb der metaphysischen Schriften damit erklärt, daß dieser Gegenstand von Cicero nicht gepflegt worden sei[1]). Aber als mehr und mehr die alte und neue Scholastik aufgenommen ward, drang so manches unklassische Wort mit hinein. Begriffe wie entitas, quidditas, realiter und formaliter waren Wortbildungen so handlichen Gebrauchs und bereits mit festen Vorstellungen so eng verknüpft, daß sie schwer auszuschalten oder auch nur zu ersetzen waren[2]). Das scotistische haecceitas dagegen findet die Mehrheit greulich, um so eher, als die protestantische Scholastik der gesamten Lehre ablehnend gegenüberstand.

Ein wenig mehr mühte man sich um eine sinngemäße Gliederung der 14 Bücher. Das Ausscheideverfahren Cramers und Martinis, wobei vier Siebentel des gesamten Umfangs ausfielen, befolgen die Späteren nicht mehr. Maßgebend wird, was die Altdorfer Schule lehrte, deren Ansicht wir auf Soner glauben zurückführen zu können, wenngleich dessen Kommentar erst fünfzig Jahre später erschienen ist als Piccarts Einführung in Aristoteles, die demnach die Altdorfer Einteilung zuerst im Druck verbreitete. Soner[3]) lehrt, Aristoteles habe, um unserem Fassungsvermögen entgegenzukommen, seine metaphysische Lehre auf 14 Bücher verteilt, von denen die ersten fünf uns vorbereiten sollten, die übrigen neun (oder acht, weil viele das elfte für supervacaneus hielten) auf Grund der ersten gemeinsamen Prinzipien *επιστημονικως* die ersten Affektionen und, auf ihnen begründet, das höchste ens untersuchten. Ähnlich entscheidet Piccart[4]). Er verwirft die Dreiteilung des Franz Patritius nach Wissenschaft vom ens, Theologie und Abhandlung de habitibus intellectus, und unterscheidet, wie Soner, vorbereitende Bücher, die beiden *α*, die sich selbst als Vorwort bezeichneten, das dritte und fünfte Buch, in denen Aristoteles eine Erklärung gewisser Begriffe gäbe, welche die erste Philosophie besonders gebrauche, darauf die Bücher de ente. Im 4. Buche würden die Prinzipien der Wissenschaft begründet,

[1]) Metaphysica maior, Prooem: Magnum autem esse in Metaphysica defectum quis non agnoscit? cum haec materia Ciceroni ignota aut paene nihil exculta a scholasticis diligenter, imo nimirum pertractata sit.

[2]) Gegen die scholastischen Wortbildungen, als eine unaristotelische Metaphysik vertretend, wendete sich später Georg Paschius, de inventis non-antiquis, 1700, S. 45.

[3]) Kommentar, a. a. O., S. 17.

[4]) Isagoge in lectionem Arist. etc., Nürnberg 1605, S. 184—214. S. das Lob dieser Schrift in Hermann Conrings eingehender Besprechung, s. Conringii epistolae, Helmst. 1666, S. 323—327.

im 6. beginne Aristoteles *επιστημονικος* zu werden, jedoch noch nicht vollständig; erst vom 7. Buche an sei der Inhalt wirklich metaphysisch, und diese letzten Bücher geht Piccart nun der Reihe nach durch. Dabei verzichtet er, wie Soner auch tat, auf die Bücher 13 und 14, die sich überhaupt in der Überlieferung wenig behandelt finden, einer eingehenden Prüfung in ältester Zeit nur von Syrianus (Platoniker, † rd. 450) unterzogen worden sind[1]).

Die Achtung vor den aristotelischen Büchern zur Metaphysik ist die allergrößte, dieselbe wie die Fonsecas in seinem Kommentar[2]), jedoch binden sich die deutschen Ausleger weniger ängstlich an die überlieferte Reihenfolge der Bücher, während Fonseca äußerst bemüht ist, die Überlieferung zu rechtfertigen[3]). Diese größere Freiheit erklärt es auch, daß in Deutschland des reformierten Franzosen Samuel Petitus (1594—1643) Umstellung der Bücher viel Anklang fand[4]). Petitus unterschied drei Teile: *προθεωρια, θεωρια* und *επιθεωρια.* Die *προθεωρια* entwickele die allgemeinsten Begriffe und Grundzüge der Wissenschaft im 5. und 10., 2. und 4. Buche; die *θεωρια* werde in 9 Büchern vorgetragen, und zwar so, daß das 1. und 3. *περι αρχων*, das 6. und 7. *περι ειδων και γενων*, das 8. *περι ὑλης*, das 9. *περι ενεργειας*, endlich das 13., 14. und 12. *περι φιλοσοφιας* handelten. Der *επιθεωρια* sei nur ein Buch gewidmet, das 11., das besonders zu nennen sei, weil es mit den übrigen Büchern nicht notwendig zusammenhänge, in den früheren Vorgetragenes nur wiederhole.

Erst gegen Ende des Jahrhunderts, als man die Metaphysik mitsamt dem ganzen Aristoteles allgemeiner abzulehnen anfing, siegt

---

[1]) Diese Einteilung übernahm noch, unter Berufung auf Piccarts Isagoge, Georg Paschius, a. a. O., S. 42.

[2]) Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, Lugduni 1591 ff.

[3]) a. a. O., II, 1593. Im Vorwort zum 5. Buch, dessen Stellung am schwierigsten zu rechtfertigen war, führt Fonseca aus: Das Buch IV hat behandelt, was zur Begründung der Metaphysik dient, den Gegenstand der Metaphysik, die Teile des Objekts, die Affektionen und die communissima pronuntiata, zweitens die Philosophen widerlegt, welche diese pronuntiata bestritten. Ar. beginnt nun im V. das Objekt, seine Teile und Affektionen einzeln zu behandeln. Da aber das Ens und seine Prinzipien, die allgemeineren Teile und Affektionen vielfältig sind und genauester Unterscheidung bedürfen, so hat Ar. das ganze V. Buch darauf angelegt. Dieses ist demnach nicht nur ein Anhang zum vorhergehenden, sondern auch eine Vorhalle zum nachfolgenden.

[4]) Jac. Thomasius, Hist. met., S. 71 f.

die Klage über die Verworrenheit und Dunkelheit der 14 Bücher, und Gottlieb Stolle überliefert das Urteil eines Gelehrten, das er selber freilich nicht ganz billigt, die Metaphysik sei ein monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademtum [1]).

e) Metaphysik als selbständige Wissenschaft; ihre Stellung im Reiche der Wissenschaften und ihr Inhalt

Reichere Gedanken finden sich aufgeboten, um die Selbständigkeit der Metaphysik als Wissenschaft zu begründen, und es läßt sich verfolgen, wie allmählich die Metaphysik sich die Anerkennung ihrer Eigenart verschaffte. Geht man auf Melanchthons philosophisches System zurück, so sind dort wesentliche Teile der späteren Metaphysik innerhalb der Dialektik und der Physik aufgenommen. In dieser die Lehre von Gott, in der Psychologie von den Engeln und Geistern, in der Dialektik von Substanz und Akzidens, Ursache, Wahrheit und Gewißheit. Und damit hing eben die Gesamtauffassung Melanchthons von den Büchern der Metaphysik zusammen, wonach sie der Begriffslehre dienten. Seine Ansicht vertrat zur selben Zeit, nur noch ausgesprochener und erfolgreicher, Ramus, dem die 14 aristotelischen Bücher nichts weiter waren als 14 cumuli logigarum tautologiarum [2]). Die Gruppe der strengen Ramisten in Deutschland und ebenso die Philippo-Ramisten bildeten daher eifrige Gegner der neuen Wissenschaft, und im Kampfe gegen sie entwickelten die ersten Metaphysiker Deutschlands ihre Gründe. So hat Goclenius einen Melanchthonianer vor, den Hannoverschen Magister philosophiae Heizo Buscher, der eine erste Philosophie neben der Logik für überflüssig hielt, da diese bereits die Lehre von causa, effectus, totum und pars biete [3]). Das war eben der Standpunkt des Franzosen. Er anerkannte keinen Unterschied zwischen Dialektik und Metaphysik, wenigstens sei er lächerlich gering, denn die Metaphysik enthalte fast nur Logisches. Daher spottet Ramus auch zu Beginn seiner Scholien zu den 14 Büchern der Metaphysik über den Namen dieser Wissenschaft, der a minima parte gewählt scheine, denn kaum ein Tausendstel habe es mit der Theologie, der eigentlichen Metaphysik, zu tun; a maiore parte müsse sie Logik heißen, aber als solche der Physik voraufgehen, und so laufe alles auf eine unglückselige mataeotechnia hinaus. Die ari-

[1]) Einleitung zur Historie der Gelahrtheit, 4. A., 1736, S. 488.
[2]) S. Scholarum metaphysic. ed. Joh. Piscator, Frankft. 1583, S. 7 f., 160.
[3]) Vorwort zur 2. A. von Timplers Met. system., 1607.

stotelische Metaphysik bleibe eine aus zwei ganz verschiedenen Künsten, aus Logik und Theologie zusammengestopfte Kunst (ars confarcinata). Als Theologie sei sie eine im höchsten Grade verabscheuenswerte Wissenschaft, das Höchste an Gottlosigkeit, und unbegreiflich bleibe es, wie selbst Studierenden der reinen Theologie Aristoteles' Metaphysik als Säule der christlichen Religion hingestellt werden könne[1]).

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts erfolgte ein Gegenstoß aus dem reformierten Lager, dessen Wirkungen sich ins protestantische hin fortsetzten und den Gießener Kaspar Ebel zur Entgegnung trieben. Wilhelm Amesius[2]) befürchtete vom Eindringen der spekulativen Metaphysik und natürlichen Theologie, daß der Theologie der Charakter einer praktischen Wissenschaft genommen werde, und führte einen erbitterten Angriff auf die Metaphysik seiner Tage. Sie vernichtet nach seiner Ansicht die Grundlage aller wahren Theologie, ist nichts anderes als ein Teufelswerk (§ 6: diabolus enim est summus Metaphysicus), ihr Begründer Aristoteles „Metaphysicorum papa“ (§ 4) ist schuld an den Irrlehren im Schoße der Christenheit. Der Anspruch, den die Metaphysik erhebe, nicht nur eine selbständige Wissenschaft zu sein, sondern alle übrigen Wissenschaften zu verschlingen, erklärt er für Anmaßung und eingebildetes Wesen. Der größte Teil ihrer Lehren gehöre in die Logik, so die Lehre vom ens quatenus ens, was nur die essentia rei bedeute, und von den Affektionen des ens; denn das verum gehe letzten Endes auf Affirmation und Negation, das bonum sei absolut genommen nichts anderes als das ens selbst und als das perfectum, damit Gegenstand

---

[1]) S. Scholarum dialectic. etc., ed. Jo. Piscator, Frankft. 1581: I. c. 7; IX. c. 8. Scholarum metaphys. etc., ed. Jo. Piscator, Frankft. 1583, S. 8, 10ff., 23 pass. Nach den „Animadversiones etc.“, lib. I. c. 7: Tota Metaphysica (quae dicitur) in XIV libris, nil habet fere nisi logicum: octo primi libri physicae, in quatuor primis locis inventionis logicae confunduntur, ut praeterea sexcentos locos praeteream. Atque hic philosophus in his scriptis laudabili quidem et omnium praestantium philosophorum communi libertate adversus veterum sententias et opiniones liberrime disputat; imo vero magnificentia quadam audaci prorsus et admirabili velut indignatur, alios sibi tam nobilis philosophiae autores et doctores antecedisse. Atque hac indignatione motus, veteres appellat dialecticae ignaros, ut in primo philosophiae c. 6 et pugilibus inexercitatis et artis expertibus comparat, ibidem c. 4.

[2]) Disputatio theol adversus Metaphysicam in den „Philosophemata“, S. 85—97, Amsterd. 1651; auch enthalten in Casp. Ebel, Opera philos., 1677, S. 1357ff. Ebel antwortete mit der „Apologia pro veritate primae philos. vel metaphys. adv. Guil. Amesium“, s. Op. philos., a. a. O., S. 1365ff.

der Logik so gut wie die Ursache, ihre Gattungen und Modi, oder gar die Kategorien[1]). Die Betrachtung der anima rationalis sei in die Physik zu verweisen, die aristotelische Theologie innerhalb der Metaphysik aber zu verabscheuen und zu verfluchen[2]).

Damit ist wesentlich aufgedeckt, was rein wissenschaftlich[3]) von den Humanisten sowie den Vertretern einer vornehmlich praktisch gerichteten Theologie innerhalb des Protestantismus gegen die neue Wissenschaft vorgebracht ward. Unbestreitbar trafen beide Gruppen auf wunde Stellen, die zu verdecken nicht ganz gelungen ist und die an ihrem Teile mit zur Entartung der Metaphysik beigetragen haben. Eine Theologie, die ihre Aufgabe am Ausbau des Reiches Gottes in der Welt ernst nahm, mußte in der Überwucherung mit metaphysischer Spekulation, die dazu mehr und mehr in Begriffsspalterei verfiel, eine schwere Gefahr erblicken, der sie mit Recht sich entgegenstemmte. Auf der anderen Seite lag die Vermengung mit logischen wie mit psychologischen Aufgaben so nahe, daß sie, trotz aller Versuche klar abzugrenzen, sich nicht vermeiden ließ.

In den ersten Schriften zur Metaphysik zeigt es sich, wie stark noch das Empfinden für die Verwandtschaft der Disziplin mit der Logik war. Wittenberger Überlieferung, die auf Melanchthon zurückweist, verraten Cramers Ausführungen über das Verhältnis von Logik und Metaphysik[4]). Er stellt voran die enge Verwandtschaft: beide erstrecken sich gemeinsam *περι παντων*, handeln von den noemata prima, sind Wissenschaft der Wissenschaften und enthalten unter sich die übrigen Wissenschaften. Der ganze Unterschied liege nur in der Art der Gemeinsamkeit, jede hat ihre besondere communitas: die Logik ist communis ratione noematum intentionalium, die Metaphysik dagegen ratione subiecti seu realis quod est ens; der Metaphysiker behandelt die ersten noemata, insofern sie solche sind, der Logiker, insofern sie die Begriffe der Begriffe aufzunehmen

[1]) Vgl. Philosophemata, a. a. O.; Technometria, S. 13f., 58.

[2]) Disp. theolog., § 19: Ergo: Theologiam quam Aristoteles in metaphysica docet, detestabilem et execrabilem confirmo; flagitiumque inexpiabile statuo in christianis quibusdam scholasticis, etiam purioris theologiae studiosis confirmari publicatis scriptis, metaphysicam Aristotelis christianae religionis tanquam columnam quandam esse.

[3]) S. oben S. 263ff. die Fülle der zumeist anders gearteten Einwände und Angriffe.

[4]) Isagoge, S. 11. Für enge Verbindung von Logik und Metaphysik trat auch der von Mel. stark beeinflußte Keckermann ein, s. Scient. met., S. 19.

imstande sind; die Logik ist Wissenschaft der Wissenschaften als Dienerin und Mittel, die Metaphysik als Herrin und Vollenderin; die Logik enthält alle Wissenschaften unter sich ratione *χρησεως*, d. h. sie entnimmt allen ihre Beispiele, die Metaphysik ratione *κτησεως*[1]; ihr ist alles unterworfen.

Die wichtigste Begründung für die Trennung beider Wissenschaften ist auch schon von Cramer mit aufgenommen: die Logik ist nur Instrumentalwissenschaft. Diese, besonders von Zabarella neu erhärtete, schon in der Hochscholastik allgemeine Ansicht bildet Allgemeingut der deutschen Gelehrten und stützt sich gern auf Aristoteles' Wort: *ατοπον ειναι ἅμα ζητειν επιστημην και τροπον επιστημης*[2], das nun auch gegen die Ramisten ausgespielt wurde. Diesen gegenüber verwies ferner Arnisaeus[3] darauf, daß sehr vieles von Ramus nicht innerhalb der Logik behandelt sei; so fehlten dort die Lehre von dem Einen und Vielen, Wahren, Falschen, Akt, Potenz, Notwendigkeit, Kontingenten. Anderes gehöre nicht in die Logik, denn diese habe es nur mit den zweiten Begriffen zu tun und den Verfahrungsweisen, die Wahrheit zu finden, die Metaphysik aber mit den Dingen selbst, an denen mit logischen Mitteln die Wahrheit erforscht werden solle. Die Logik wird in diesem methodologischen Streite schließlich allgemein abgegrenzt als eine praktische Wissenschaft, als ars instrumentalis seu *ποιητικη*, i. e. fabricatrix, und ihr Ziel bildet das operari. Dagegen ist die Metaphysik scientia, und zwar scientia contemplatrix, ihr Ziel das speculari und ihr Gegenstand das Seiende als solches, derjenige der Logik die zweiten Begriffe[4]. Ja, anstatt bloßer Nebeneinanderstellung beider beginnt zunehmend der Anspruch der Metaphysik sich durchzusetzen, dem Logiker die Lehrsätze zu überliefern, wie es im Vorwort zu Corn. Martinis Commentatio metaphysica bereits an einem Beispiele ausgeführt ward, das sich auf Aristoteles berufen kann, nämlich auf den Satz vom Widerspruch. Die Metaphysik lehrt die Tatsache des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten und übergibt es als metaphysisches Prinzip dem Logiker, der nun einfach zu schließen hat,

[1]) Diese Unterscheidung klingt an an Schegk, Organum Arist., Basel 1577, S. 23, s. oben S. 208.

[2]) *α, ελαττ.* c. 3.

[3]) De constitut. et partibus met., S. 8f.; ferner C. Martini, Comm. Met., Vorwort, 3, 99ff. u. De analysi logica tract., Helmstädt 1619, S. 162ff.

[4]) Vgl. Timpler, Met. system., S. 26; Goclenius, in der 2. Aufl. von Timplers Met. system., S. 1f.; Jac. Martini, Exerc. I. theorem. 7; Scheibler, Opus met., I, S. 59ff.; Bartholinus, Epitome met., S. 2 usw. usw.

daß zwei kontradiktorische Sätze nicht zugleich wahr oder falsch sein können. Bei Sagittarius hat diese Entwicklung bereits ihren Abschluß erreicht. In seiner Rede, ob die Metaphysik auf den Universitäten einzuführen sei, feiert er die neue Wissenschaft, die eben ein Jahrfünft in Jena gelehrt wird, als die Sonne neben der Logik, dem Monde, ein Bild, das die völlige Umwertung im Verhältnis der Logik zur Metaphysik seit Melanchthons Tagen deutlich bekundet.

Geringere Schwierigkeit bereitete die Abgrenzung der Metaphysik zur Physik, in der Melanchthon Gott behandelt hatte. Die Physik hat zum Gegenstande nur den natürlichen Körper, den sie quatenus naturale betrachtet, die Metaphysik aber als jeder Materie bar sub generali conceptu entis, substantiae et similium; ferner sind die Prinzipien der Metaphysik allgemein und ihr mit anderen Wissenschaften gemeinsam, diejenigen der Physik besondere und dieser Wissenschaft eigentümlich[1]).

Um die Notwendigkeit einer Metaphysik zu erhärten, werden in erster Linie zwei Beweise bereit gehalten, deren Überzeugungskraft innerhalb rationalistischer Denkweise nicht zu erschüttern war. Von allem, was über irgendein in der Natur vorhandenes Ding gedacht und ausgesagt werden kann, muß es eine Wissenschaft geben. Dabei wird gern die Stufenleiter vom Einzelwesen bis zum abstrakten Begriffe durchlaufen, von Petrus, dem beliebten Schulbeispiele der Logiker, über Mensch, Lebewesen, lebendigen Körper, Mischung aus Elementen, einfachen Körper, natürliche Substanz, Substanz bis zum für sich existierenden Ding oder Seienden, das dann eben der

---

[1]) Vgl. Timpler, Metaph. systema meth., 2. A., S. 28f. Folgende Tabelle (S. 22) veranschauliche die Gliederung nach Timpler:

Intelligibile		Intelligibile.
aliquid		aliquid
ens		ens
ens reale	haec sunt	ens reale
ens reale incomplexum	propria	ens reale incomplexum
substantia	Metaphysica	accidens
substantia creata		qualitas
corpus		
corpus naturale		qualitas sensilis
corpus animatum	haec sunt	qualitas tactilis
animal	Physicae	qualitas tactilis prima
homo	propria	calor
Aristoteles		calor ignis

Metaphysik, als wirklich *μετα τα φυσικα,* zum Gegenstande überwiesen wird[1]).

Oder es wird die Berechtigung einer besonderen Disziplin aus einer Betrachtung der theoretischen Philosophie erkannt[2]). Was diese lehre, sei derart, daß es nach gewissen Bedingungen miteinander übereinstimme, in einigem sich unterscheide. Das Gemeinsame müsse aber zuerst betrachtet werden, denn darin stimmten alle Dinge, die in dieser Welt vorhanden seien, überein, und so müsse man vom allgemeinen Teile der theoretischen Philosophie zum besonderen übergehen. Da nun alles darin übereinstimme, daß es ens sei, und nach der Natur des ens verschiedene Affektionen den Dingen zukommen, so habe der erste Teil der theoretischen Philosophie, die Metaphysik, vom ens und seinen Affektionen zu reden. Wohl lasse sich nicht definieren, was ein ens sei, aber doch wenigstens beschreiben und sodann die Affektionen bezeichnen. Diese Affektionen sind doppelter Art: verbundene und getrennte (unitae et disiunctae). Beide werden entwickelt und dabei gelehrt, daß verbundene Affektion das ist, was einem ens einfach beigelegt wird, getrennte, wie z. B. Akt, Potenz, Ursache, Verursachtes, Notwendigkeit, Kontingenz, was den Dingen getrennt zuerteilt wird, jedoch immer in allgemeiner Betrachtung, eben auf Grund jenes höchsten und ersten Begriffes vom ens. Da das ens ferner in Substanz und Akzidens zerfällt, dem Akzidens ein Sein, richtiger ein Enthaltensein (inesse), und zwar in der Substanz, zukommt, so ist die Substanz die erste und vornehmste aller Arten, und, ist sie einmal erkannt, fällt die Betrachtung des Akzidenten nicht schwer. Deswegen lehrt die Metaphysik in ihrem zweiten, dem besonderen Teile, was eine Substanz ist, welches ihre Bedingungen sind, bis sie zu den ersten Substanzen gelangt und beweist, daß eine die erste ist, zugleich die erste und vornehmste Ursache aller Dinge unter ihr, nämlich Gott. Hier macht nun die Metaphysik Halt, denn weiter gestattet das natürliche Licht ihr nicht, vorzudringen. Sie ruft die Theologie herbei und hört auf diese, was sie von Gottes Wesen und Willen zu künden weiß.

Die Metaphysik ist demnach wahrhaft scientia contemplatrix, und ihre Betrachtungsweise, echt aristotelisch, die höchste und dem

---

[1]) So Keckermann, Sc. met. comp., S. 17ff., ein Beispiel, das auf Mel. zurückgeht.

[2]) C. Martini, Comm. metaph. Praef., ad lect. Vgl. Scheibler, I. c. 1; Casp. Ebel. Apologia, n. 33ff.

Wesen Gottes am nächsten stehende[1]). Ja, sie ist in Wahrheit Weisheit[2]); alle Bedingungen, die nach Aristoteles (Met. I. c. 2) der wahren Weisheit zukommen müssen, sind von ihr erfüllt, vornehmlich die erste; versari circa omnia. Darum wird sie gefeiert als der Adler unter allen Wissenschaften, der sonnengeboren die Wolken durchbricht, als der Gipfel und die Krone der Wissenschaften, da sie allein frei sei und niemandem untertan, die übrigen Wissenschaften und Künste jedoch sich vollständig unterworfen habe, freimütig über sie urteile, ihre Gegenstände und Prinzipien untersuche, begründe, abgrenze und bekräftige[3]). Viel weitergegeben ward auch ein Gleichnis, das auf den Dominikaner Thomas Peregrinus zurückgeht. Wer einen König oder Fürsten zu Gaste lädt, der lädt damit auch dessen gesamtes Gefolge ein; weil nun der erste Philosoph von Gott, dem Könige der entia, handele, so müsse er folgerichtig auch alle anderen entia behandeln[4]).

So hat sich die Metaphysik nach und nach auch auf den protestantischen Universitäten den Vorrang im Reiche der Wissenschaften gesichert, und unermüdlich wird ihr Lob gesungen. Sie ist die „Königin und Herrin aller Wissenschaften, caeterarum disciplinarum humanarum asylum“, die *αρχιτωτατη*[5]).

Wir haben vor uns, nicht mehr und nicht weniger, als die aristotelische erste Philosophie nebst den Erweiterungen, die ihr zur Zeit der Hochscholastik[6]) des 13. Jahrhunderts eingefügt wurden[7]).

---

[1]) Vgl. M. Piccart, Organon Arist., 1613, S. 3: Contemplatio Dei Optimi Maximi essentiam maxime complet, qua a se et per se in seipsum contemplanda redit.

[2]) Jac. Martini, Exerc., 1604, I. theorem. 1.

[3]) Jac. Martini, a. a. O., Goclenius, Isagoge in perip., 1598, Vorwort.

[4]) S. Piccart, Isagoge etc., S. 169. — Thomas Peregrinus lehrte 1560 bis 1584 in Padua Metaphysik; sein Schüler war Phil. Scherb, Piccarts Lehrer, gewesen. Vgl. ferner den Vergleich der Metaphysik mit der Astronomie in der 2., Tycho Brahe gewidmeten, Ausgabe von Dan. Cramers Isagoge, Wittenberg 1601.

[5]) H. Arnisaeus, de constit. etc., Vorwort; Fonseca, a. a. O., I., c. 2, q. 1, s. 2.

[6]) Unter „Scholastik“ verstehe ich mit de Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, 1913, S. 80 ff., eine Gruppe der mittelalterlichen Philosophie, die sich heraushebt durch Übereinstimmung in wichtigsten Grundlehren bei oft starker Abweichung im einzelnen und die besonders vertreten wird durch Alexander von Hales, Albert dem Großen, Bonaventura, Thomas, Duns Scotus, Wilhelm von Occam.

[7]) Freilich gaben sich die protestantischen Gelehrten darüber keineswegs genau Rechenschaft. Sie grenzen sich eher philosophisch ab, so

Echt aristotelisch ist Metaphysik für die protestantischen Gelehrten Lehre von den letzten und allgemeinsten Gründen, damit vom Seienden als solchem, weil nur dort die letzten Gründe aufzufinden und festzustellen sind, welche das Seiende als solches wiederum begründen. Die Metaphysik überschaut darum alle Dinge, die gesamte Wirklichkeit, aber in ihrer Allgemeinheit, ist also in erster Linie Seinslehre, eine rein spekulative Wissenschaft. Der Metaphysiker des 17. Jahrhunderts besitzt den gleichen intellektuellen Optimismus wie ein Bonaventura oder Thomas, daß es dem erkennenden Verstande möglich sei, die letzten Gründe des Seienden zu erschließen. Unser Denken kann das Sein hinter den mannigfaltigen Erscheinungen auffinden, kann sein Wesen, seine eigentümliche Bestimmtheit, das System der Ursachen und Zwecke, sowie seine logische, nach den Kategorien gegliederte, Ordnung erkennen und zur vollen gedanklichen Klarheit über die Zusammenhänge der Welt des Seienden gelangen. Auch methodisch das nämliche Verfahren: Abstraktion und Syllogismus, gestützt durch geschichtliche Beweise mit derselben Mangelhaftigkeit des Verständnisses für die Kritik an dem Überlieferten. Mehrfach zeigten wir, wie fremde Gedanken entstellt oder doch umgebogen wurden, um dem erwünschten Ergebnis zu dienen, wie auch die protestantischen Gelehrten „reverenter" erklären, dem Autor einen „pium intellectum" geben, womit die Scholastik diese Art wissenschaftlichen Betruges oder wissenschaftlicher Irreführung umschrieb[1]).

Während Aristoteles nach Bestimmung der Aufgabe seiner ersten Philosophie die eigentliche Darlegung der neuen Wissenschaft mit Ausführungen über die Substanz beginnen läßt[2]), übernehmen die Protestanten gleichfalls aus der Scholastik die lang ausgesponnenen Kapitel über die transzendentalen Begriffe, die auf augustinische und neuplatonische Elemente zurückweisen. Den Vorrang beanspruchen das unum, verum und bonum. Selbst Daniel Cramer verläßt den Boden der erläuterten Schrift und biegt in die Bahn der Überlieferung ein, freilich um die Begriffe in umgekehrter Reihen-

---

schreibt Watson, Unio Sapientiae, 1658, S. 555, ganz Musaeus folgend, scholastische Philosophie sei die „ingenti barbarorum terminorum farragine repleta". Vgl. S. 557.

[1]) De Wulf, a. a. O., S. 239, Anm. — — „candide et humaniter interpretari et in bonum sensum accipere, heißt es in der Verpflichtung Johannes Kramers, s. oben S. 119f.

[2]) Wofern man Buch Δ umstellt.

folge zu ordnen und sie in die Erörterung von Akt und Potenz einzufügen. Die Regel wird das nicht, vielmehr gehen die Hauptwerke (Timpler, Jac. Martini, Scheibler) den überlieferten Pfad.

Mit dem unum wollen auch sie nur aussagen, daß das Seiende an sich ungeteilt und damit von jedem anderen Seienden unterschieden ist, eine Weisheit, die aus der Etymologie und den verschiedenen Anwendungen des Wortes in der menschlichen Sprache, nach ihrem Für und Wider wohl abgewogen, bestätigt wird. Damit wird zu Abschnitten übergeleitet, die besondere Weisen der Einheit des Seienden näher erklären: seine Einteilung nach Einfachem und Zusammengesetztem, dem Ganzen und Teil, nach Einzelnem und Allgemeinem, Identischem und Unterschiedenem.

Beträchtlich größere Mühe verursacht dem Metaphysiker das verum, weil er seine Betrachtung der Wahrheit von der erkenntnistheoretischen und logischen abgrenzen muß. Jakob Martini[1]) begnügt sich mit der Abgrenzung zur Logik: Der Wahrheit im logischen Sinne stehe das Falsche gegenüber, dagegen im metaphysischen die Unwissenheit. Denn nach Aristoteles liege das Falsche stets in der logischen Anordnung und Erfassung der Sache; es sei daher die logische Wahrheit, wie Suarez und Neuere recht unterschieden, eine veritas exercita, dagegen die transzendentale Wahrheit eine veritas concepta. Sie geht auf das Wesen der Sache, ist quidditativa. Der Geist soll die intelligible Species selbst einfach aufnehmen und erkennen. Wo dies Vermögen fehlt, die Übereinstimmung zwischen Verstand und Ding zu erfassen, stoßen wir auf eine Unwissenheit, die nur per accidens auch falsch (im logischen Sinne) genannt werden dürfe, nach dem Beispiel: wenn jemand die Spezies des Rhinozeros im Verstande begriffen hat, so ist die Gattung wahr, und der Begriff ist wahr; wer aber nicht weiß, daß es ein Rhinozeros gibt, der erkennt nichts Falsches, sondern erkennt überhaupt nichts von einem Rhinozeros.

Allein, da sich jede Wissenschaft um die Wahrheit müht, so entstünde die Gefahr der Annahme mehrerer Arten oder Grade der Wahrheit oder die Notwendigkeit, auf eine besondere Darlegung innerhalb der Metaphysik zu verzichten. Darum wird die metaphysische Aufgabe einmal der einer jeden Wissenschaft angepaßt: sie alle haben es mit wahrer Erkenntnis ihrer Gegenstände zu tun, also die Physik hat festzustellen, was wahrhaft Gold, der Ethiker,

---

[1]) Exerc. 10. Th. 2.

was wahrhaft Tugend, der Mathematiker, was wahrhaft ein Kreis ist, und so nun die Metaphysik, was in Wahrheit einzeln, allgemein, Ursache oder verursacht ist. Darüber hinaus steht ihr noch zu bestimmen zu, was die Wahrheit selbst sei. Und hierzu bedient sie sich der ihr eigentümlichen Betrachtungsweise. Sie betrachtet das Wahre, insofern es allem Seienden zukommt, und findet, das Wahre kommt dem Seienden wesenhaft zu, es gehört zu seiner Wesenheit. Und zwar besagt es negativ, daß alles Seiende frei ist von Schein und Erdichtung, positiv, daß ein Ding mit dem göttlichen und dem geschaffenen Verstande übereinstimmt, derart, daß von Gott, Engeln und Menschen ein Ding in dieser seiner Wesenheit erkannt werden kann[1]).

Die Lehre vom verum erhellt nur das Wesen des Seienden, sie hat nur eine in ihm ruhende Bestimmtheit herausgehoben, aber darum darf doch die Bedeutung dieser Untersuchung nicht verkannt werden. Sie hat dargetan, daß alles Seiende wesenhaft intelligibel ist, mehr als lediglich sinnliche Erscheinung. Das Sein ist angelegt zum Erkanntwerden; auch in dem Seienden, nicht nur im erkennenden Verstande, sind die Bedingungen der Wahrheit enthalten. Somit hat sich gleichsam jener intellektuelle Optimismus, der die Denker beseelte, in die Wirklichkeit hineinprojiziert und sich ein getreues Gegenbild seiner eigenen intellektuellen Kraft geschaffen, aber ebenso seiner eigenen Zuversichtlichkeit durch die weitere Bestimmung des Seienden als bonum. Denn auch damit soll ein wesenhafter Zug alles Seienden bezeichnet werden: es ist geeignet, von Gott, Engeln und Menschen erstrebt zu werden. Aus solcher Eigenschaft folgt, daß es grundsätzlich von jedem natürlichen oder sittlichen Gut unterschieden ist. Diese beiden Arten haben im Schlechten bzw. im Übel ihren Gegensatz. Das transzendentale Gute kennt keinen Gegensatz; es ist ja vom ens nicht realiter unterschieden, sondern dessen Grundbestimmung. Wäre es ein vom Seienden Unterschiedenes, so würde es zum Akzidens

---

[1]) Scheibler, Opus met., I, 213: Veritas est nihil aliud quam vel essentia carens fictione vel essentia talis qualis sub tali ente a Deo et creato intellectu intellegitur; Timpler, Met. syst., S. 213: Ideo a nobis veritas in genere fuit definito, quod sit conformitas, hoc est congruentia entis cum suo archetypo. Per archetypum autem intelligo omne id cui ens per se conforme est sive sit intellectus seu idea divina sive ipsa natura entis sive aliud quippiam extra illud ens in natura existens — Anklang an den augustinischen Exemplarismus.

werden; bedürfte es eines Gegensätzlichen, so wäre das Seiende nicht Einheit, nicht ungeteilt. Es senkt sich also in der metaphysischen Betrachtung die Eigenschaft des absolut Guten in alle Wirklichkeit und verknüpft sie, echt intellektualistisch, aufs innigste mit der allem Seienden einwohnenden Eigenschaft des verum[1] — womit sich der intellektualistische Grundzug der aristotelischen Ethik auch im Metaphysischen widerspiegelt.

Ens unum, verum, bonum sind jene transzendentalen Begriffe, ohne deren gründliche Kenntnis, nach dem Glauben der Metaphysiker, keine wirkliche Wissenschaft und keine wahrhafte Belehrung möglich ist[2]. Und es spricht für das Bestreben der protestantischen Gelehrten in den ersten Jahrzehnten des Aufschwungs der metaphysischen Wissenschaft, echt aristotelisch zu lehren, daß sie sich überwiegend auf diese vier Begriffe beschränken, mit der ausdrücklichen Begründung: diese habe auch Aristoteles allein behandelt[3]. Die beiden von den Arabern, Avicenna und Averrhoes, eingeführten, von Thomas, darauf auch von Scotus übernommenen Begriffe res und aliquid werden dagegen entweder abgelehnt oder kürzer behandelt und alsdann zumeist (nach dem Vorgang von Suarez, Fonseca und Monlorius) als Synonyma des ens und als aequipollente Worte genommen. Die Altaristoteliker Soner, Cornelius und Jakob Martini und Arnisaeus sind sich darin einig; Scheibler schließt sich zuletzt ihnen an und trennt sich deswegen von Timpler, der, auf andern Wegen, das aliquid als Gegensatz zum nihil festhält und alles Intelligible nach Nichts und Etwas scheidet; das aliquid bezeichnet demnach im Gegensatz zum Nichts, dem non-ens, quoddam ens[4].

---

[1]) Vgl. Scheibler, a. a. O., I, S. 228—230.

[2]) Corn. Martini, Comment. met., S. 260: nulla scientia, nulla doctrina ex fundamentis suis recte intelligi potest ab eo, qui haec praecepta non habet.

[3]) Corn. Martini, a. a. O., S 241.

[4]) Während Goclenius, Isagoge, S. 24, auch in diesem Punkte seine Unentschlossenheit und Vermittlungssucht verrät, nehmen klar Stellung: Soner, Commentar, S. 216; Jac. Martini, Exerc. V. theorem. 2; Corn. Martini, Comm. met., S. 31 ff., 241, 259 ff.; H. Arnisaeus, De constitutione etc., S. 104 ff. Vermittelnde Stellung versuchen Scheibler und Bartholinus. Zu Timpler vgl. Met. syst., S. 34; Dan. Stahl, Metaphysica, S. 18f. Zum Ganzen Suarez, Disp. III, s. 2. Mainzer Ausgabe, S 68f. — Auf reformierter Seite wiederholt sich das Bild: Der Altaristoteliker Keckermann scheidet res und aliquid völlig aus, dagegen tritt Jac. Revius in seinem schwer genießbaren „Suarez repurgatus", Lugduni, 1649, mindestens für res ein, vgl. S. 40 ff.

An die Erörterung der transzendentalen Begriffe knüpft sich diejenige der Substanz, womit zu Aristoteles zurückgekehrt, auch dessen Definition übernommen wird: Substanz ist, was in keinem andern als in seinem Substrat enthalten ist —, was aber alles andere in sich enthält, während es selbst in keinem ist. Darum ist sie auch ens per se subsistens, und zwar im Besitz objektiver Realität, demnach auch realen Gehalts. Die weitere Betrachtung geht darauf in echt „scholastische“ Gliederung der Substanz über: sie ist erfüllt oder nicht erfüllt, Materie oder Form oder Zusammengesetztes, erste oder zweite Substanz, Geist oder Körper. Mit diesem ist in der Mehrzahl der Schriften, die hierin Suarez folgen, der Übergang zum Abschnitt von Gott, Engeln, Intelligenzen und der getrennten Seele gewonnen, und darauf folgt die Abhandlung über die Akzidenzen nach dem Schema der aristotelischen Kategorien.

In ihrem letzten, dem besonderen Teile, trägt also diese Metaphysik wie ihre mittelalterliche Vorgängerin den Charakter einer Theodicee und in der Kategorienlehre den einer wissenschaftlichen Methodenlehre, von der die einzelnen Wissenschaften besonderen Nutzen ziehen sollten. Durch beides war der Rahmen der aristotelischen Metaphysik erweitert, oder richtiger, da der Entwurf von Rücksicht auf die unumstößliche Wahrheit der christlichen Dogmen geleitet ward, gesprengt, so wie sich denn ein göttlicher unbewegter Beweger und ein persönlicher Gott nicht vereinigen lassen. Dennoch war man zu gut „aristotelisch“, um nicht auch für diese Kapitel, nach Möglichkeit, das Recht aus Aristoteles zu erbringen. Metaphysik und Physik, daneben freilich die (sicher unaristotelische) Schrift de mundo, stellten hauptsächlich die Belege. In Met. XII. c. 8 werde gelehrt, daß nur e i n Gott sei, in den Kapiteln 6—8 desselben Buches, daß Gott ewig, unbeweglich, ohne Teile, unteilbar, unendlich und Intelligenz sei. In de coelo II. c. 6 und de mundo 6, daß er ein ens sei, Substanz, einfach, der Mächtigste, unsterblich und unsichtbar; in der Physik VIII, daß er erste und höchste Ursache, Erhalter und Beweger von allem sei[1]). Aus der Schrift de divinatione per somnium und Met. V. c. 5 bewies man, daß Aristoteles Dämonen und intelligente Substanzen angenommen habe[2]). Die Lehre von der Vorsehung fand man nicht nur in der bekannten Stelle der Ethik X. c. 9., sondern auch Met. XII. c. 10, freilich

[1]) Joh. Scharf, Pneumatica, 2. A., 1644, Praef. Vgl. J. Martini, Vernunftspiegel, S. 587.

[2]) Ernst Soner, Commentar, S. 298, 670f.

nur die providentia generalis, während die Lehre von der partikularen unklar bleibe, sofern nicht Aristoteles Verfasser der Schrift de mundo sei, was ein so guter Kenner des aristotelischen Schrifttums wie Soner bezweifelte[1]).

Wiederum vollzog sich auch dieser Ausbau der aristotelischen Seinslehre im sieghaften Glauben an die Macht der Vernunft, nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch Gottes Wesenheit, seine Eigenschaften, selbst Notwendigkeit und Zufall in Gott, nach dem wirklichen Verhältnis zu beweisen. Wohl lehrte und betonte man, daß der Seinsbegriff auf Gott, Engel und Intelligenzen nur analogisch übertragen sei, allein wer empfände nicht beim Lesen der Schriftwerke, wie sich die Schranken lockern, in denen die Analogie den Denker halten sollte, und der Philosoph kühnen Schrittes in das Reich des Übersinnlichen und Übermenschlichen glaubt hineingetreten zu sein? Es hieße Unmögliches verlangen, wollte man fordern, der Verfasser einer Metaphysik hätte sein Denken über Gott innerhalb der Metaphysik anders leiten müssen als in der Theologie, dort, ohne um den wirklichen Sachverhalt zu wissen, den die heilige Schrift bietet, hier im vollen Wissen, fast verächtlich, auf die Denkarbeit des ersten Philosophen herabblickend. Daher mischen sich Glauben und Wissen doch miteinander, und, was die Schrift zu glauben gebietet, das lebt in der metaphysischen Beweisführung sein starkes Leben mit, durchdringt den Inhalt und bestimmt so die Schlußfolgerungen. Das Erkennen im Glanze des natürlichen Lichtes weiß zu gut um die Sonne, der seine Kraft entquillt, und so erlangt, was geglaubt ward, im Prozeß des Erkennens und eben durch ihn unversehens Wirklichkeitsgehalt. Echt aristotelisch springt der Begriff aus dem Reiche des Logischen über in das der Dinge, deren Formen er schafft und so sie begründet. An den Dingen erfaßt und von ihnen abgezogen, wird das also gewonnene rein Geistige zur Macht, die alles Seiende bildet und nun sich selber den höchsten Charakter verleiht, den unser Erleben nur zu erfühlen weiß: Wirklichkeit.

1) Der Höhepunkt der Entwicklung; Richtwege zu einer übergeordneten allgemeinsten Wissenschaft; die Gnostologie und Noologie

Wie nahe lag es, einer Wissenschaft von so überragender Bedeutung noch höhere Ziele zu weisen, ihr wirklich die Herrschaft

[1]) Soner, a. a. O., S. 707.

über alle anderen Wissenschaften zuzusprechen, welche Amesius einem „Verschlingen" der Wissenschaften gleichkam, und der Metaphysik ein Königtum im Sinne des Absolutismus zu verschaffen.

Auch im 17. Jahrhundert ließen die Bestrebungen nicht nach, eine umfassende, allen Disziplinen dienende und den Weg weisende Wissenschaft zu gründen. Immer noch lebte das Ideal der Lullischen Kunst, das u. a. in des Reformierten Joh. Heinrich Alsted (1588—1638) Panacea Philosophica wieder aufgenommen worden war und viel Beachtung fand[1]). Durch eine Versöhnung von Lullus, Aristoteteles und Ramus sollte das infinitum philosophicum erfunden werden[2]), ein logisches Verfahren, das über Mathematik, Logik und Metaphysik hinübergreifen und eine Methode schaffen würde, die auf unendliche Weise jeden beliebigen Gegenstand, alles scibile, zu behandeln erlaube. Darum bestimmte der jugendliche Philosoph seine ars magna als generalissimorum terminorum explicatio und schied sie in eine pars inventiva, quatenus docet disserere *περι παντος νόητον*, de omni scibili, und eine pars applicativa, quatenus docet terminos generales applicare singulis scientiis[3]). Diese „Große Kunst" sollte nicht, wie Keckermann meinte, nur eine konkrete Logik, nicht wie Zabarella wollte, eine auf die Dinge angewandte Logik, auch nicht Metaphysik sein, wie Tholozanus gewähnt, sondern höher und allgemeiner als Logik und Metaphysik, eine wahrhaft große, allgemeine und letzte Kunst. Die Ausführungen Alsteds zeigen, wie äußerlich er seine Wissenschaft in Wirklichkeit dachte. Sie belehrt über das Formale und Handwerksmäßige der gesamten Schulwissenschaft und bietet etwa eine Einführung im Sinne heutiger Vorlesungen für erste Semester, nur daß Alsted in alle wissenschaftliche Betätigung zugleich einführen will.

Anders mußte sich das Bild gestalten, wenn von der Metaphysik aus die Herrschaft über alle Wissenschaft angestrebt wurde. Dabei konnte man sich auf Aristoteles an mehr als einer Stelle berufen. Die erste Philosophie war Wissenschaft von den Prinzipien und schon dadurch in entscheidendem Punkte an allen Wissen-

---

[1]) Panacea Philosophica i. e. facilis, nova et accurata methodus docendi et discendi universam Encyclopaediam, septem sectionibus distincta, accessit eiusdem Criticus, de infinito-harmonico Philosophiae Aristotelicae, Lullianae et Rameae. Herborn 1610.

[2]) a. a. O., S. 43ff.; circulus seu infinitum harmonicum est methodum tractandi unam eandemque rem infinitis modis, S. 45.

[3]) a. a. O., S. 14f.

schaften mitbeteiligt. Und während alle anderen Wissenschaften nur Teile des Seienden behandelten, war das Seiende als solches Gegenstand der Metaphysik und zwar *καϑολον*, so daß sie es mit dem Allerallgemeinsten zu tun hatte. Besonders der erste Philosoph mußte sich dem Ideal des *σοφος* nähern, mußte, ohne gerade Kenntnis der Einzelheiten aller Wissenschaften zu besitzen, dennoch, soweit möglich, alles wissen. Darum rühmte Aristoteles die erste Philosophie als die höchste, vornehmste und göttliche, als die allervollkommenste, weil ihr der höchste Gegenstand zuerteilt war[1]). Allein Aristoteles hatte sich andererseits davor gehütet, die Ansprüche seiner ersten Philosophie zu überspannen, und den Einzelwissenschaften ihre Selbständigkeit nicht nur nach ihrem Gegenstande, sondern auch nach dem methodischen Verfahren gelassen.

Diese aristotelische Auffassung, die wieder einmal einen echt mittleren Weg lehrte, war von Thomas übernommen worden; sie wurde von Suarez neu eingeschärft, und durch ihn gelangte in Deutschland, auf die Breite der Bewegung gesehen, die via media[2]) zur Anerkennung. Anders fürchtete Suarez eine verwirrende Vermengung von Mathematik, Philosophie (womit er etwa unsere Erkenntnislehre meint) und Metaphysik, so daß schließlich alles nichts weiter als Name für ein und dieselbe Wissenschaft sein würde. Darum betont er scharf, daß sie von gänzlich verschiedenen Dingen handelten und untereinander fast keine Verbindung hätten[3]).

---

[1]) S. u. a. 1003a21, 1026a23—32, 1004a34f., 983a4—11.

[2]) Von einer via media des Suarez spricht Amesius, Disp. adv. Metaph. § 14.

[3]) Disp. I., s. 2. und 5.: Addo per sese incredibile esse eas omnes vere ac proprie unicam scientiam humanam esse. Primo quidem quia hoc per se notum visum est omnibus fere Philosophis. Secundo, quia agunt de rebus omnino diversis et fere nullam inter se habent connexionem, quantum ad ea, quae sunt propria uniuscuiusque. Tertio quia multum differunt in modo procedendi: nam Philosophus vix recedit a sensu, Metaphysicus vero procedit per principia universalissima et maxime abstracta, Mathematicus vero medio quodam modo procedit, qui modi procedendi oriuntur ex illa vulgari triplici abstractione a materia. Quod si haec tres scientiae distinctae sunt, non minus distinguitur Metaphysica ab aliis duabus, quam aliae duae inter se, quia res a materia separatae, de quibus tractat, non minus imo magis distant a caeteris quam reliqua omnia inter se tum in perfectione entis tum in abstractione tum iam in modo ratiocinandi et difficultate ac subtilitate ipsiusmet scientiae; cum ergo Mathematica distincta a Philosophia sit omnium consensu ob diversam abstractionem modumque procedendi omnino diversum idem maiori ratione censendum est de Meta-

Trotzdem hat Suarez in seiner eklektischen Art auch die weiter greifende Ansicht eingehend dargelegt und ihre Berechtigung aus Aristoteles nachgewiesen[1]. Aegidius von Viterbo und nach ihm besonders Anton Mirandulanus hatten behauptet, die Wissenschaften seien nicht von der Metaphysik völlig verschieden, sondern Teile von ihr, oder richtiger, alle seien Teile einer einzigen Wissenschaft. Beide blieben jedoch wesentlich in logischen Erwägungen über die Abgrenzung der Wissenschaft stecken und lieferten kaum mehr als Beiträge zu Wortstreitigkeiten. Tiefer erst griff, wer aus dem besonderen und eigentümlichen Erkenntnisvorgang, den die metaphysische Betrachtung fordert, diejenige überragende Stellung der Metaphysik nachwies, die ihr das Recht gäbe, alle Methoden zu prüfen und allen Wissenschaften Gesetze zu geben. Dieser Nachweis konnte auf zwei Wegen geführt werden: Aus dem Inhalte, dem Stoffe der Erkenntnis innerhalb jeder Metaphysik, oder aus der geistigen Tätigkeit des Subjekts, aus der Tätigkeit des *νους*.

Niemand bestritt, daß alles Seiende, soweit es Seiendes sei, Gegenstand der Metaphysik wäre und daß diesem Seienden als einem verum der Charakter der Intelligibilität zukäme. Darum hatte schon Thomas den Gegenstand auch als das *νοητον* bezeichnet, das scibile, intelligibile, und im 16. Jahrhundert Zabarella und Scaliger dasselbe als subiectum doctrinale der Metaphysik. Protestantische Gelehrte sprachen es diesen in Deutschland allgemein bewunderten Größen des Auslands nach[2], so daß diese Behauptung Allgemeingut ward, es fehlte nur, daß die letzten Folgerungen daraus gezogen wurden, daß etwa der Anspruch erhoben wurde, begründet und durchgeführt, nunmehr das Intelligible aller Wissenschaften zu prüfen und die Metaphysik oder eine neue, diese mit begreifende, Wissenschaft zur Richterin über alle zu machen.

Unleugbar war in allen Wissenschaften ein und derselbe menschliche Geist tätig, aber der Anteil der Erfahrung war ungeheuer verschieden, etwa in der medizinischen Wissenschaft und der Metaphysik. Daher lagen Untersuchungen näher über die Art und Weise

---

physica respectu illarum: ergo non versatur circa res omnes, quas aliae scientiae considerant secundum proprias rationes, quibus ab eis considerantur, a. a. O., S. 10.

[1]) a. a. O., S. 9.

[2]) Vgl. Goclenius', Aufgabe der Metaphysik, in der Ausgabe von Timpler, 1607, S. 1. Daß das scibile Gegenstand der Metaphysik sei, wird übrigens in fast jeder Darstellung mitausgeführt.

der Verstandestätigkeit innerhalb der verschiedenen Wissenschaften. Und es verleitete auch hier die aristotelische Philosophie, und zwar in ihrer Lehre vom *νους*, zu solcher höchsten abstrakten Erörterung, wie sehr man auch von der Erfahrung ausging und stets auf sie zurückwies. Das war aber in keinem Kreise gründlicher geschehen als in dem averrhoistischen. Der Averrhoismus war nun seit Wende des 16. Jahrhunderts durch den ersten Druck der Werke des arabischen Gelehrten in lateinischer Sprache 1472 weithin verbreitet worden. Allein in Venedig sind die Schriften des Averrhoes über fünfzigmal gedruckt worden[1]. Ihre Gedanken konnten nicht ohne Wirkung bleiben, und so ist es bis heute umstritten, ob so einflußreiche Denker wie Zabarella, Franz Piccolomini und Caesar Cremonini zu den Alexandristen oder zu den Averrhoisten gerechnet werden müssen[2].

Averrhoes hatte in seinem Briefe vom *νους* den Aufstieg der Seele zu ihrer Seligkeit, zu ihrer Vereinigung mit dem intellectus abstractus gezeigt, der höchsten und herrlichsten Stufe; denn die abstrakten Intellekte sind vere formae dantes perfectionem, non existentes in subiecto[3]. Zuverlässige Erkenntnis darüber erlangen wir auf zwei Wegen: einmal durch eine spekulative Betrachtung des esse des materialen Intellekts — zugleich die Grundlage der Untersuchung des Briefes —, zweitens durch eine spekulative Betrachtung der Sache, um derentwillen der abstrakte Intellekt die Ursache dafür wird, daß der materiale Intellekt mit dem abstrakten in ein Sein derart übergeführt wird, daß er actu Intellekt ist. Gerade die letzten Fragen nach der Verknüpfung des materialen Intellekts mit dem abstrakten, die Kapitel 3 und 4 der Schrift de animae beatitudine seu epistola de intellectu fanden die höchste Beachtung und als Auszug im sog. libellus seu epistola de connexione intellectus abstracti cum homine weithin Verbreitung. Darin aber wurde die Vorstellung einer aller Materie einwohnenden Anlage zum Erkanntwerden als notwendig erwiesen, weil anders der menschliche Intellekt nicht erkennen könne. Nur wenn geistige Formen in der Materie vorgebildet sind, kann Materie das Erkenntnisvermögen in Tätigkeit setzen[4]. Geist kann nur Geist erkennen.

---

[1]) Uberweg-Heinze, II, S. 364.

[2]) De Wulf, a. a. O., S. 428, Anm. 3.

[3]) Nach der Ausgabe Venet. 1562 bei Luc. Anton Junctae Erben, Fol. 148 ff.

[4]) S. c. 4.

Im Metaphysischen nun entsagte die Betrachtung allem Stofflichen und ging auf das reine Sein und seine Prinzipien. Wiederum lehrte auch Averrhoes, daß der Metaphysik das Richteramt über die Einzelwissenschaften zustehe[1]). Wohl vorbereitet war damit der nächste Schritt, aus der besonderen Tätigkeit und Erkenntnisweise des *νους* das Recht abzuleiten, den Anteil des Metaphysischen in allen Wissenschaften zusammenzustellen und eine Noologie als oberste erkenntnistheoretische Wissenschaft zu lehren. Averrhoes hat diesen Weg nicht beschritten; seine Lehre vom *νους* ward bestimmt durch religiöse Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele und psychologische über die Möglichkeit und Gewißheit des Erkennens. Die wissenschaftstheoretische Untersuchung hat ein protestantischer Philosoph angestellt und eine hochbedeutsame Leistung geschaffen, Georg Gutke († 1634).

Gutke selbst weiß für sein Unternehmen keinen Vorgänger zu nennen. Niemand, so sagt er, habe es bislang für notwendig gehalten, den Habitus der ersten Prinzipien, die intelligentia, zu untersuchen[2]). In mehrjähriger Arbeit hat er der neuen Wissenschaft die Bahn gebrochen. Die Grundlage wurde in Wittenberg gelegt, als in einer Disputation vom 7. 3. 1618 im Anschluß an das sechste Buch der nikomachischen Ethik die Notwendigkeit einer Wissenschaft vom *νους* geprüft ward[3]). Aristoteles beginnt an dieser Stelle die Erörterung der formellen Prinzipien des tugendhaften Handelns mit einer Feststellung der psychologischen Grundlagen für das praktisch wirkende Denken. Dabei kommt es zu einem Vergleich und einer kurzen Darstellung der fünf intellektuellen Tugenden: *τεχνη*, *επιστημη*, *φρονησις*, *σοφια*, *νους*; das sind drei kontemplative, ein praktischer und ein faktitiver Habitus, von denen allen es eine

[1]) Neque est scientiae particularis verificare sua principia neque removere errorem cadentem in ipsis etc. nach „Epitoma Averrhois totius Metaphysicae Aristotelis in IV secatum tractatus", interprete Jakob Mantinderstrusensi Hebraeo, Bononiae 1523; der 4. Traktat, dessen Gegenstand auch der angeführte Satz bilden sollte, ist aber darin nicht enthalten.

[2]) Habitus primorum principiorum seu intelligentia, Berolini 1625, ohne Seitenzählung; siehe Einleitung und Widmung. In dieser Form ist die Behauptung Gutkes übertrieben, s. Phil. Scherb, Clavis Philosophiae Peripatet., S. 36ff.: de intelligentia et opinione, wonach schon der Pisaner Flaminius Nobilius das Verhältnis von prudentia, ars, opinio, scientia und intelligentia untersuchte. Unter die virtutes intellectuales aufgenommen und dann im Sinne Gutkes behandelt, findet sich die intelligentia bei Itter, Philos. mor., S. 205f.

[3]) S. ersten Anhang der Schrift Hab. prim. princ.

besondere Wissenschaft gibt, ausgenommen vom *νους*. Gutke stellt die Frage, ob es denn nicht auch davon eine eigene Wissenschaft geben müsse, und bejaht sie in schulgemäßer Weise: 1. von allem, was gewußt werden kann, muß eine bestimmte Wissenschaft handeln, und 2. alles, was ein von den Gegenständen der übrigen Wissenschaften Unterschiedenes zum Gegenstand hat, das erfordert eine besondere und unterschiedene Wissenschaft.

Die weitere Richtung wies Aristoteles; denn dieser hatte im 6. Kapitel des genannten Buches den *νους* als den Habitus der Prinzipien bezeichnet, die Voraussetzung alles Wissens seien, aber selbst es mit keiner Wissenschaft zu tun hätten. Im gleichen Sinne war in den zweiten Analytiken der *νους* als *επιστημης αρχη* bezeichnet worden[1]. Die Besinnung auf den allgemeinsten Gegenstand der Wissenschaften aber führte auf das scibile, das *επιστητον*, *γνωστον*[2]. Weiterhin war damit für einen Denker im Rahmen der Schulphilosophie einer solchen höchsten abstrakten Wissenschaft der Charakter größter Gewißheit gesichert durch den aristotelischen Grundsatz, daß eine Wissenschaft um so gewisser sei, je weiter ihr Gegenstand vom Sinnlichen entfernt liege[3].

In Georg Gutke, dem Verfasser der „Peripatetischen Logik"[4], war echt aristotelisches Denken lebendig, und daher darf seine neue Wissenschaft als Arbeit unverfälscht aristotelischen Geistes hingenommen werden. Freilich lehnt auch er es ab, sich einer Autorität ohne weiteres zu fügen und ist zu sehr Selbstdenker, um nicht den Satz: Aristoteles hoc asserit, ergo verum est, abzulehnen, weil es bei der Mannigfaltigkeit der Meinungen innerhalb der Philosophie keine feste Norm, wie etwa in grammatischen Dingen, geben könne[5]. Er bekennt jedoch, daß es stets sein Bestreben gewesen sei, Aristoteles als Führer zur Philosophie zu lehren, dessen Logik Gottes Logik sei, und findet in seiner Schrift selbst Gelegenheit, die reine Lehre des Aristoteles gegenüber der entstellten scholastischen zu verteidigen[6].

---

[1]) An. post. Lib. II. c. 15.

[2]) Z. B. Topic. Lib. VI. c. 12: *παν γαρ επιστητον προς επιστημην λεγεται*; Categ. c. 5 (7): *ετι το μεν επιστητον αναιρεθεν συναιρει την επιστημην.*

[3]) De demonstr. I. c. 23, so führt es aus Calovs Schüler G. Meier, Philos. fundamenta etc., 1666, s. Widmung.

[4]) S. oben S. 204 u. 217.

[5]) Hab. prim. princ., Teil II, c. 7.

[6]) a. a. O., Praeloquium: ducem ad philosophiam Aristotelem esse volui . . . Aristotelis enim logica ipsius dei logica est; Teil II, c. 1, th. 12:

Das neue Gedankenwerk, das sich nun vor uns erhebt, verdient durchaus die Hochschätzung, die es, erst nach fast drei Jahrhunderten, freilich noch nicht allgemein genug, gefunden hat[1]). Denn was angestrebt worden ist, das liegt auf dem Wege zu einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Wissenschaften, wie sie in Kant zuerst vollendet ward. Gutke betont den großen Anteil der Geistestätigkeit in der Gewinnung aller Erkenntnis und hat bereits eine Ahnung von dem großen Umfange, in dem diese Geistestätigkeit die Prinzipien und Gesetze der Wissenschaften bedingt. Er untersuchte ja den *νους*, wie Kant die Vernunft, und da er wirklich philosophischen Sinn besaß, so sind Anklänge an die Kritik der reinen, ja selbst der praktischen Vernunft nicht verwunderlich, allein bei näherer Betrachtung bleiben es doch nur Anklänge, denn das Wesentliche ist Gutke nicht die kritische Einstellung darauf, was denn dies Vermögen an Sicherheit und Gewißheit im Prozeß des Erkennens beschaffen kann, sondern wiederum der schulgemäße Ausbau einer Wissenschaft vom *νους* nach Objekt und Subjekt, Mittel und Ziel, Attributen, Modi und Prinzipien nebst einer praktischen Anwendung (applicatio), die schließlich geeignet sei, zur Einführung in die Wissenschaften überhaupt, als *παιδεια* zu dienen; gewiß eine wertvolle *παιδεια*, weil viel tiefer philosophisch begründet als Alstedts Panacea oder Lullus' „Große Kunst". Gutke verharrt aber in den Bahnen des Aristotelismus seiner Tage, nicht nur in methodologischer Hinsicht, es fehlen auch nicht die christlich bedingten Verankerungen der Lehrsätze so wenig wie die bekannten augustinisch-neuplatonischen Grundanschauungen. Den engsten Anschluß an die philosophische Gedankenwelt auf den protestantischen Universitäten des Jahrhunderts fand die Untersuchung aber einmal in ihrem Objekte, soweit es allgemein gesagt das scibile war, sodann in der Lehre von der Abstraktion, ihrem Prinzip.

Gutke spricht seiner neuen Wissenschaft die Bezeichnung regina ab; wenn sie auch aurea, subtilissima et iucundissima disciplina sei, so folge nicht daraus, daß sie auch Königin anderer Wissenschaften sei. Er möchte ihr eher, hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den

---

usus philosophicus: Hic in arenam descendere lubet et congredi variarum cum sectarum hominibus qui Aristotelica, vel male applicarunt vel refutando Philosophum infelicem apud suos gloriam consecuti sunt.

[1]) S. Weber, a. a. O., S. 107—114, der nur die Verwandtschaft mit Kant zu stark betont, wodurch immerhin die große Bedeutung Gutkes klarer gemacht wird.

anderen Wissenschaften, den Namen eines Ratgebers (consiliarius) beilegen, und so übernehmen es die Nachfolger[1]). Worauf Gutke abzielt, war dennoch eine grundlegende Wissenschaft, die Grenzstreitigkeiten zwischen den einzelnen Wissenschaften berichtigen, andererseits durch alle hindurchgehende Lehren, Prinzipien, Axiome, Theorien gegeneinander abwägen und als höchste Instanz prüfen sollte. Das war bislang der Metaphysik vorbehalten gewesen, und wir sahen, wie sie diesen Anspruch gerade darum erheben konnte, weil ihr Gegenstand das scibile war, und durchprüft man die Schriften zur Metaphysik jener Tage, dann liegt in keiner der Weg zur Gnostologie näher als in Timplers System. Dieser hatte das Objekt der Metaphysik im weitesten Sinne als *παν νοητον* bestimmt und unter das intelligibile restlos alles gerechnet, was vom Menschen mit Hilfe des natürlichen Lichtes sine ullo materiae conceptu erkannt und gedacht werden kann. Daher hatte er auch sämtliche entia ohne Unterschied, selbst das umstrittene ens rationis, zum Gegenstande der Metaphysik gemacht, was ihm Scheiblers Tadel einbrachte, der lieber Suarez folgte[2]). Timpler hatte auch schon von seiner Metaphysik gefordert, daß sie die allgemeinsten Prinzipien erörtere, auf welche die logischen Vorschriften des Definierens, Einteilens, Beweisens und Ordnens gegründet würden, ohne doch den entscheidenden Schritt völlig zu tun.

Enge Fühlung mit dem Denken der Zeit gewann die Wissenschaft vom *νους* ferner durch die Anwendung der Abstraktion, deren Bedeutung für alle Wissenschaften viel erörtert ward, zumeist mit dem Ergebnis, daß sie als wesentlichstes Merkmal wissenschaftlichen Forschens aufgefaßt wurde[3]). Ihr verdankt nun in ganz einziger Weise die Gnostologie oder Noologie ihre Sätze. Denn die Abstraktion ist das produktive Prinzip des *νους*, und zwar des tätigen *νους*, der als solcher höchstes Erkenntnisprinzip ist. Auch hierfür fehlt es nicht am schulgemäßen Beweis, wie wir ihn bei Gutkes

---

[1]) Teil I, c. 1, th. 4; Widmung. Siehe ferner Calov, philos. scripta, a. a. O., Vorwort zur Gnostologie, S. 43.

[2]) Siehe a. a. O., S. 10, 17, 26, 34; Scheibler, Opus met., I, S. 861f. — Timpler beruft sich auf Fonseca, Comm. in libros metaphys. Arist., Lugduni 1591, S. 111: subiectum Metaphysicae . . . non complectitur omnia entia nisi quatenus absque omni materia concipiuntur, geht aber über Fonseca hinaus.

[3]) So verteidigte Rud. Goclenius den Satz des Ramus, daß die Abstraktion allen Wissenschaften gemeinsam sei, Disquisitiones philos., Marburg 1599, S. 145ff.

Schüler Valentin Fromm (1601—1679) lesen[1]): Petrus ist gelehrt, weil er ein Mensch ist; ein Mensch ist gelehrt, weil er vernunftbegabt ist, und warum ist der Mensch vernunftbegabt? Weil er so sein muß, denn Menschsein und nicht vernunftbegabt sein, enthält einen Widerspruch. Es ist aber unmöglich, daß ein und dasselbe sei und nicht sei. Über dieses Prinzip schreitet die Natur nicht hinweg, denn wenn jemand fortführe zu fragen: warum muß ein Mensch vernunftbegabt sein? so lautet die Antwort: Gott hat es gesagt, welcher gewollt hat, daß der Mensch vernunftbegabt sei. Kein Wunder, wenn Fromm nun in der Abstraktion das „fast" einzige Mittel sieht, um die Wahrheit ganz zu erfassen, Falsches abzuwehren und Gutes zu wirken, wenn Calov den Kanon aufstellt: wer die Abstraktion aufhebt, der hebt alle Wissenschaft auf[2]).

Gutke hat bereits die übliche Einteilung der Abstraktion durch die Metaphysiker secundum rem, secundum rationem, secundum rem et rationem a materia als ungenügend erwiesen. Er unterscheidet[3]) zunächst die abstractio formaliter betrachtet von derjenigen ratione respectuum accidentalium und gliedert letztere dreifach: 1. die Abstraction secundum indifferentiam transcendentalem, die jenen Begriffen zukommt, die sich indifferent auf Materielles und Immaterielles beziehen, wie ens, unum, verum, bonum; 2. secundum rem et materiam, z. B. die Engel, die zu den rein immateriellen Begriffen gehören; 3. in doppelter Gliederung secundum rem, die Begriffe der Physik und die kontingenten Stücke der Ethik, schließlich secundum rationem, die mathematischen Begriffe. Und der Schüler setzt hier ein und begründet in aller wünschenswerten Klarheit auf den verschiedenen Modis der Abstraktion die einzelnen Wissenschaften[4]).

Den Halt aller Gedanken — das lehrt bereits Fromms Beweis für den *νους* als höchstes Erkenntnisprinzip — fanden die Gnostologen in dem Satze des Widerspruchs, den Aristoteles in die Metaphysik eingereiht hatte, die Scholastiker hingegen in die Logik. Die Erkenntnis, daß er rechtens der Metaphysik zugehörte, war mit

---

[1]) V. Fromm, Gnostologia h. e. doctrina generalia totius philosophiae fundamenta methodice etc. pertribens, Wittenberg 1631, S. 35. Siehe über die Abstraktion S. 30, 35, 37 ff. und das Lob S. 56: (abstractio) quae fere solum et unicum illud medium est, quo omnis veritas apprehenditur et falsitas propellitur et sine quo nihil quicquam boni efficere licet.

[2]) Scripta philos., S. 10.

[3]) Teil II, c. 2, th. 10 ff.

[4]) Fromm, a. a. O., S. 51—54.

nichten erloschen. Cornelius Martini hat z. B. ausgeführt, daß die Logik ihn nur entlehnt habe, daß er von der Metaphysik zu übernehmen sei[1]. Darum steht bei Gutke unter den Prinzipien der Erkenntnis an erster Stelle der Satz des Widerspruchs in seiner bekannten Form: Es ist unmöglich, daß etwas sei und zugleich nicht sei, und wird darauf bedeutsam abgewandelt zu einer zweiten Form: Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe sei und zugleich mit einem andern vermischt (confusum) sei[2]. Damit soll ausgesagt werden, daß jedes in dem ihm zukommenden Grade der Wesenheit zu verharren strebe: deus, natura et modus intelligendi noster abhorret ab omni confusione. Der Zusammenhang offenbart, daß dieses aus dem Satze des Widerspruchs abgeleitete, durch ihn allein zu begründende Prinzip die ewige Ordnung des Seienden erklären soll, insofern alles Einzelne in sich sein eigenes Gesetz trägt und somit sich als Glied der von Gott gewollten und geschaffenen Ordnung des Alls wahrhaft bekundet. Da nun aber unsere Weise des Erkennens die nämliche Ordnung widerspiegelt, so nimmt der Mensch durch den *νους* unmittelbar Teil an der Ordnung Gottes und der Natur und erhält sein Erkennen die höchste Gewißheit.

Eine Folgerung aus dieser Erkenntnis ist Calovs Lehre von der affinitas rerum[3]. Abweichend von Gutke, dem Calov aber alles Wesentliche verdankt, trennt er von der Gnostologie die Noologie ab; während jene mit dem scibile praecise qua tale et in abstractione zu tun habe, so diese mit dem scibile certum, nimirum, hoc scibile, quod aliis cum Dn. Gutkio subtilitas, nobis affinitas et cognitio rerum indigitatur. Die Noologie folgt der Gnostologie nach, beide gehen aber der Metaphysik vorauf. Denn die affinitas rerum ist früher als die quidditas rerum vel entis qua ens est. Wir können nämlich den allgemeinsten Begriff des Seienden und die transzendentalen Attribute von allem, was ist, nur intuitu cognationis rerum omnium abstrahieren, und ebenso die allgemeinsten

[1] Met. comment. praef. ad lect.: hoc est principium philosophicum ex natura entis et non-entis desumptum, itaque metaphysicum a quo id logicus possidet.

[2] Teil I, c. 2, th. 8. Siehe Calov, a. a. O., S. 48f.

[3] S. a. a. O., S. 42, 69ff. Bei Gutke ist diese Lehre auch schon vorhanden, s. Teil II, c. 6. — Es liegt nahe, an Kants Lehre von der Affinität zu erinnern als Grund der Möglichkeit der Assoziation des Mannigfaltigen, sofern es im Objekte liegt, als „objektiven Grund aller Assoziation der Erscheinungen", Krit. d. r. Vern., Kehrbach, S. 125, 132.

Schlüsse nur e primis principiis ziehen, die vorher entwickelt sein müssen. Diese Verwandtschaft der Dinge wird durch gegenseitiges Vergleichen dessen aufgefaßt, was von unserem Intellekt und Willen abhängt, dadurch wird dann unser Intellekt erst wirksam, um die Wahrheit der Dinge zu erblicken, sofern daraus die theoretischen Prinzipien des Erkennens fließen. Richtet sich der Vergleich auf die Verwandtschaft in den menschlichen Handlungen, sofern diese auf das Gutsein gerichtet sind, dann wird die Ableitung der praktischen Prinzipien möglich. In beiden Fällen erfolgt eine Ausbildung unseres Intellekts, im ersteren eine intensive, im letzteren eine extensive; der Schritt zum reinen Idealismus lag nicht mehr weitab.

Wie geschieht das Erkennen der Prinzipien? Alle Noologen lehren gleich: Die Geistestätigkeit ist ein contemplari. Echt aristotelisch von der Natur ausgehend, dem fundamentum repraesentativum scibilis[1]), erschaut der Intellekt die Prinzipien und führt sie der Anwendung innerhalb der Wissenschaft zu. Visus und auditus sind die beiden sensus *λογικωτατοι, πειρα και λογος* cognitionis ocelli, worauf Beobachtung, Experiment und Induktion das sinnlich Wahrgenommene vollenden[2]). Und Gutke[3]) betonte ferner, daß die Intelligentia keine bloße Apprehension der Prinzipien sei, sondern eben ein contemplari principia subtilissima, also auch mehr als bloße Anwendung der zweiten logischen Begriffe, was nur Tätigkeit der prudentia (*φρονησις*) wäre, nicht des *νους*. Seine Tätigkeit ist gerade der syllogistischen Beweisführung entgegengesetzt, damit aber nicht allem diskursiven Erkennen; vielmehr wendet sich unser Geist, wenn er ein erstes Prinzip erfaßt hat (audito principio), nichtsdestoweniger allen Dingen zu, um in ihnen die Evidenz dieses Prinzips zu schauen (intueri), damit er auf diese Weise, eben durch seine Reflexion, jener Evidenz gewiß werde, und das, obwohl er einen Mittelbegriff nicht sucht. So spielt die Tätigkeit des *νους* zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen und gibt in allem nach wunderbaren Gesetzen die Ordnung und Weisheit Gottes in Natur und Menschenleben wieder.

Die Wahrheit und Gewißheit ihrer Prinzipien ist darum keine

---

[1]) Fromm, a. a. O., S. 13.

[2]) Calov, a. a. O., S. 9.

[3]) Gutke, a. a. O., Teil I, c. 1, th. 2—7; Definition der contemplatio, s. II, c. 1, th. 5: contemplatio vel theoria est functio nostri intellectus orta ex *δυναμει κριτικη* connata, qua mens nostra res necessarias earumque affectiones et species contemplando seipsam ad Intra . . . perficit.

andere als die von der Logik vorausgesetzte, in der Metaphysik begründete: die Übereinstimmung mit der Sache. Gewiß lesen wir bei Gutke: omnis subtilitas consistit in idea, und bei Fromm: intelligibile est omne quod est, und: intellectus intelligendo fit omnia[1]), allein die erkenntnistheoretische Folgerung, die Wendung zum Idealismus ist keineswegs vollzogen; alle Gnostologen, Gutke, Fromm, Calov und Meier, verharren im aristotelischen Realidealismus: Formaliter gesehen ist selbst die abstractio weder denudatio rei a materia noch nuda liberatio conceptuum a conditionibus individuantibus[2]). Denn das Wahre ist die Übereinstimmung der Sache mit dem göttlichen Intellekte, das Gute die Angepaßtheit der Ausführung an die Sache selbst. So wird auch in der Lehre von der aptitudo ad ideam mit wünschenswerter Klarheit die Notwendigkeit des Gegründetseins auf die Sache gefordert: absente fundamento in re, ideae non relinquitur locus, und: quidquid non habet fundamentum in re, illud reiicitur[3]).

Zwischen *νους* und *αισθησις*, von beiden gleichsam umrahmt, liegt das Gebiet der *επιστημη*. „Was über ihr liegt, das nämlich, wovon es keinen *λογος* gibt, ist das Gebiet des *νους*, und ebenso gibt es auf der anderen Seite noch ein Gebiet des Sinnlichen, Einzelnen[4]).“ Darum entfaltet die Gnostologie, als die Wissenschaft vom *νους*, aus sich in höchster und allgemeinster Betrachtung das System der Wissenschaften, und zwar nach den Modi der Abstraktion gegliedert über die theoretischen zu den praktischen Wissenschaften herab. Gutke hat sich auf die theoretischen Wissenschaften beschränkt und über die Prinzipien der *ποιησις* und Politik nichts sagen wollen. Weiter geht bereits Fromm. Das scibile zerteilt er nach contemplabile und operabile, und das letztere wiederum nach agibile und factibile. Das gesamte System der von Aristoteles behandelten Wissenschaften, zuzüglich der Pneumatik, wird behandelt, ja das Übermaß beginnt schon hier bedenklich durch das Hineinziehen des factibile, des operabile per instrumenta. Werke der mechanischen Kunst gehören in die Erkenntnistheorie mit hinein, einmal wegen der Materialien, die natürliche Dinge sind, deren

---

[1]) a. a. O., th. 6; Fromm, a. a. O., S. 76, Calov, a. a. O., S. 5.

[2]) Gutke, a. a. O., II, c. 2, th. 13.

[3]) Gutke, a. a. O., I, c. 3, th. 3f., Calov, a. a. O., S. 56ff.

[4]) Nik. Ethik, 1142a 25—30: *ὁ μεν γαρ νους των ὁρων, ὡν ουκ εστιν λογος, ἡ δε του εσχατου, οὑ ουκ εστιν επιστημη αλλ' αισθησις κτλ* nach P. Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles, 1914, S. 106.

Natur die Physik erläutert, sodann wegen der Redeformeln und Ausdrücke, welche Gelehrte brauchen teils aus Mangel an Worten, teils um den Vortrag zu beleben[1]). Calov geht noch über die von Fromm eingehaltenen Grenzen hinaus. Aber wie wenig im Grunde seine Noologie samt der Gnostologie die Theorie der Wissenschaften beeinflußt, das lehrt die zweite Abhandlung des besonderen Teiles seiner Metaphysik, die unter dem Titel: *ὁριστικη* obiectorum determinatio, die Wissenschaften untersucht und schließlich vergleicht, ohne daß eine Wirkung der beiden consiliarii zu verspüren wäre. Nicht anders liegt es in der Encyclopaedia mathematica[2]). Allein was alle bisherigen Gnostologen versäumt haben, das holt Georg Meier reichlich ein: Von der Noologie und Pneumatik steigt er hinunter zu Landwirtschaft, Weinbau, Schuhmacherei, Pferdezucht usw. usw.[3]). Und so ist denn in demselben Augenblicke, wo alles geboten wird, das Ende der Wissenschaft erreicht, ihr Wert vernichtet. Aus den verheißungsvollen Anfängen, die Gutke geschaffen hatte, war eine unfruchtbare Spielerei geworden.

Ein Beweis dafür, daß den Gnostologen selbst die volle erkenntnistheoretische Bedeutung ihres Unternehmens nicht klar geworden ist, zugleich dafür, daß Gutke auf keinen Fall Kant zu sehr angenähert werden darf, bleibt die auffallende Tatsache, daß niemand von ihnen die Metaphysik ausschließt oder mit Rücksicht auf die neu gewonnenen Grundlagen abändert. Wenn nämlich die neue Wissenschaft die Prinzipienlehre enthalten sollte, dann war die Stellung der alten Metaphysik erschüttert. Keiner hat diesen Schluß gezogen. Als nun gar die Gnostologie unter Calovs Schüler, Georg Meier, den genannten Ausgang nahm, da forderte sie zur Verurteilung heraus. Michael Watson griff 1662 Meiers Gnostologie an und verglich sie einem mit Stroh statt lebendigem Körper gefüllten Felle. Seinen Haupteinwand wiederholte Jacob Thomasius[4]), der mit Recht fragte, wozu es denn einer eigenen Wissenschaft der Noologie oder Gnostologie bedürfe, wenn schon das Objekt der Metaphysik auf alles Intelligibile ausgedehnt sei. Und Morhoff lehnt es in seiner Poly-

---

[1]) Fromm, a. a. O., S. 149f.

[2]) Scripta philos., a. a. O., S. 827ff., 900ff.

[3]) G. Meier, Solida totius humanae cognitionis et inprimis philosophiae fundamenta etc. etc., Wittenberg 1666.

[4]) Mich. Watson in seiner Unio sapientiae, 1658, s. G. Meiers Antwort: Veritas Gnostologiae, den Fundamenta philos. angeheftet. Jac. Thomasius, Erot. metaph., 1705, 4. A., S. 78f.

historie ab, über diese Wissenschaften ein Wort zu verlieren, da sie nur unnützes Gerede seien[1]). Die letztgenannten Schriftsteller sind aber bereits der Metaphysik insgesamt wenig geneigt, und in der Tat wird die Gnostologie nun vollends in den Verfall der Metaphysik mit hineingezogen. Das philosophisch Wertvolle, das in ihr anklang und wie Gedankengänge der „Kritik der reinen Vernunft" anmutet, sinkt zu Boden, um in völlig neuer Form in derselben Stadt ans Licht zu treten, wo vor anderthalb Jahrhunderten noologische Ideen im Rahmen der Universitätsvorlesungen zum ersten Male vorgetragen worden sind[2]).

g) Der Verfall und seine Gründe

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist der Verfall der Metaphysik offensichtlich. Alles, was man heute im Begriffe „scholastisch" an Verwerflichem mitumfaßt, hat sich über die Metaphysik gebreitet. Gewiß wirken auch die Zeitumstände verhängnisvoll mit ein: der allgemeine Verfall der Wissenschaften infolge des Deutschland verheerenden Krieges. Während des Krieges und in den Jahrzehnten danach wächst ein zügelloses Geschlecht auf den Universitäten heran, dessen „Junker- und Soldatenmoral" den Lehrern viel zu schaffen machte, nicht wenige verleitete, an dem wilden Treiben teilzunehmen. Klagen darüber setzen früh ein[3]). Wie ferner dem gesamten Studium des Aristoteles die Vernachlässigung der griechischen Sprache zum Verhängnis ward, so auch der Metaphysik. Zudem verfiel diese in sich und artete zu einem scharfsinnigen Schematisieren aus, weil starr an der alten Schulform festgehalten wurde, niemand sie heilsam fortzuführen verstand. Immer noch schleppte man die unselige Locimethode weiter, die in den Kindheitstagen des Protestantismus das Ansehen der großen Humanisten Rudolf Agricola, Erasmus und Melanchthon gestützt

---

[1]) 3. A. von Moller, 1732, Tom. II, 1, 5, S. 480: Gnostologias, Noologias, Hexologias et nescio quos aliorum Logicorum Logos, hic non attingemus, cum inepta sit disciplinarum aut partium ex iis insigniorum, alibi tractatarum, inutilis repetitio.

[2]) Von Calov im Jahre 1628, nach Scr. philos. Praef.

[3]) S. die Schrift des Erfurter Universitätslehrers Matth. Mayfarth, Christliche Erinnerung von der auf den evangelischen hohen Schulen in Deutschland entwichenen Ordnung und ehrbaren Sitten und eingeschlichenen Barbareien, 1636.

hatte und die in die neue Kirche übernommen worden war[1]). Mit dem Einordnen des gelesenen und gehörten Wissensstoffes unter Oberbegriffe, die wiederum vielmals geteilt wurden und Platz schufen für singulorum locorum finitiones, descriptiones, etymologias, sententias, scite dicta, exempla, epitheta, comparationes, metaphoras, allegorias, schuf sich der junge Gelehrte einen thesaurus eruditionis et eloquentiae, der es ihm erlaubte, über alles und jedes „erudite" zu diskutieren und zu schreiben, selbst bei einem geringen Schatz an eigener Denkkraft und Verbindungsgabe. Nach demselben Verfahren empfahl Alsted Lexika der einzelnen Wissenschaften anzulegen[2]); in demselben Geiste errichteten die katholischen Gelehrten ihre arbores, wie wir sie etwa aus dem museum peripateticum Sangallensium kennen[3]). Kein Wunder, wenn schließlich auch die Metaphysik (von Stier und Stahl) in der gräßlichen Tabellenform dargestellt ward, die durch Thomas Freigius' zu Basel 1576 herausgegebenen Tabellen der ramistischen Philosophie angeregt sein mag[4]). Jakob Thomasius' Ansicht, daß von der Metaphysik, nachdem nun auch die Pneumatik abgetrennt sei, nichts als ein lexicon philosophicum übrig geblieben sei, wird durchaus verständlich[5]). So war denn die Entwicklung bei dem angelangt, was der unklare Goclenius in seiner Einführung auch hatte bieten wollen, was der metaphysikfeindliche Amesius allenfalls als Aufgabe einer Metaphysik wollte gelten lassen[6]). Die Schöpfungen der beiden Martini, eines Timpler und Scheibler wurden verwässert; unbeachtet blieb Gutkes wohlbegründetes neuntes Prinzip aller logischen Wissenschaft[7]): Lexikon philologicum conscribere prudentiae est, philosophicum plumbei de-

---

[1]) S. den Libellus de formando studio vere aureus, dignus, qui studiosorum omnium manibus teratur, cuius autores sunt doctissimi viri Rodolphus Agricola, Erasmus Roterodamus, Phil. Melanchthon, Coloniae 1532.

[2]) Panacea, sectio IV.

[3]) S. die Wiedergabe dieser Tabellen bei Karl Werner, Franz Suarez, II, S. 27ff.

[4]) Joh. Stier, Praecepta metaph., 1634; Dan. Stahl, Compendium metaphysicae, in XXIV tabellas redactum, 3. A., 1672. Vgl. P. Rami professio regia, h. e. septem artes liberales etc. per Joann. Thomam Freigium in tabulas perpetuas seu *στρωματα* quaedam relatae etc., Basileae 1576, Fol. 236 S.

[5]) Erot. met. Praef.

[6]) Amesius, Philosophemata, Amsterdam 1651. Die Ansprüche der Metaphysik seien abzuweisen, nisi forte pro lexico logico aut philosophico in genere, sed imperfectissimo, haberi velit.

[7]) Hab. prim. princ., II, c. 7.

lirii . . . Contempletur ergo quilibet rerum naturam, sectetur prima principia nec lexico philosophico indigebit. Unbeachtet verhallte auch Calixts kräftige Ablehnung einer Metaphysik als Lexikon[1]. Jakob Thomasius' Kritik und Balthasar Schuppes beißender Spott treffen bereits eine Metaphysik, die in den letzten Zügen lag[2]. Und Hartnack kennt schon kaum eine Metaphysik, die Wichtigeres leisten könnte als ein philosophisches Lexikon[3].

Anlaß zum Spott war genug vorhanden, er ward reichlich ausgegossen. Unter dem Decknamen Realis de Vienna ließ Gabriel Wagner Meditationes Anti-Metaphysicae erscheinen, in denen die „Dingerlehre" als eitle, törichte, unnütze und nichtswürdige Wissenschaft verurteilt ward, und Johann Gottfried Zeidler[4] gab eine Übersetzung der Metaphysik heraus, um sie lächerlich zu machen, unter dem Titel: „Die Wohl Ehrwürdige Großachtbare und Wohlgelahrte Metaphysica oder Übernaturlehre als die Königin aller Wissenschaften und hochbetraute Leib-Magd oder Kammer-Jungfer der Theologiae Terminoloquae, Allen unlateinischen zur Verwunderung aus dem lateinischen Grundtexto in unsere hochteutsche Frau Mutter-Sprache übersetzet, mit einer Vorrede der hochlöblichen Unversteht zu Abel in Paphlagonia und dem Examina eorum der Herren Candidatorum Philosophiae Aristotelicae. Gedruckt in der Stadt Urbs drey viertel Jahr vor dem neuen Seculo." Der Berliner Prediger Joachim Lange befaßte sich in dem appendix de supervacuis, den er seiner Schrift „Medicina mentis" (1701) anfügte, weniger derb, doch launig auch mit der Seinslehre, rechnete zu den non-entia privativa z. B. caligo in mente metaphysici und ging in der Lehre von den Affektionen des Ens scherzend weit über die üblichen Grenzen hinaus, indem er hinzufügte die Einteilung in groß, klein und mittelgroß, lang oder kurz, mager oder fett, schwarz und weiß, hölzern und silbern, trocken und feucht, hart und weich, geeignet und ungeeignet, töricht oder weise, krumm oder gerade, alt oder

[1]) Apparatus theol., 2. A., S. 51 f.: Ecquid enim stolidius dici poterat? num ubi causae vocabulum, ut hoc unicum tamquam vulgatissimum in exemplum proferamus, occurrit, totam de causis doctrinam et omnes causarum divisiones lexico inseres? . . . non grammaticis ipsis minus quam philosophis risum debebis.

[2]) Jac. Thomasius, Erotem. metaph., S. 73—86; Schuppe, Schrifften, II, S. 238 ff.

[3]) Anweisender Bibliothekarius, 1690, S. 130—162. Ebenso Georg Paschius, de inventis non-antiquis, 1700, S. 44 ff.

[4]) Vgl. über Wagner und Zeidler Reimann, III, 2, 1710, S. 110—114.

neu. Er schließt die nugae canonicae mit der Lehre von der causa efficiens und meint, es heiße Trauben von den Dornen lesen, wer Weisheit aus der Metaphysik holen wolle[1]. Das Zeitalter der Aufklärung öffnete bereits seine Tore und forderte klare allgemeinverständliche Philosophie; es will keine dialektische Wortklauberei, sondern Beachtung der Natur und aller Realia, über die alsdann schlicht und volkstümlich zu philosophieren sei. Bei solchen Forderungen mußte die Metaphysik des Aristoteles in Mißachtung geraten; denn „seitdem man gewiesen hat, daß man ohne dunkele terminis philosophieren könne und daß die subtilsten Gedanken gemeiniglich die unnützesten zu sein pflegen, so ist die Hochachtung dieser Disziplin dergestalt gefallen, daß es viele einem vor eine Pedanterey auslegen, wenn er sich in seinen Schriften metaphysischer Kunst-Wörter bedienet. Wie denn schon Erasmus dieses Studium nicht nur für melancholische, sondern auch vor sonst aufgeweckte Köpfe gar gefährlich angesehen" [2].

Die Verachtung, welcher die Metaphysik der Schulen anheimgefallen war, teilte sich aller aristotelischen Philosophie mit. Eine neue Zeit, die zunächst neue Werte wollte und dabei den bequemsten Weg einschlug, den, alles Bisherige zu verwerfen, war heraufgezogen, und wir werden zusammenhängend darzulegen haben, wie sich das Bild der aristotelischen Philosophie und ihres Meisters in dieser Übergangszeit wandelte.

h) Ertrag und Würdigung: Einfluß auf die theologische Spekulation, Apologetik und Exegese

Wie im dreizehnten Jahrhundert durch die Bekanntschaft mit der Metaphysik des Aristoteles der Wissenschaft des Abendlandes ein neuer Antrieb zu großartiger Denkarbeit gegeben wurde, so hat die Aufnahme der metaphysischen Fragen innerhalb der protestantischen Welt Deutschlands seit Ende des sechzehnten Jahrhunderts den Schulwissenschaften kraftvolleres Leben zugeführt und vielseitig fruchtbar gewirkt. Und wiederum wie zur Blütezeit der Scholastik diente alles philosophische Denken, nicht zum mindesten

[1] a. a. O., S. 696, 701. Siehe auch Bayle, Dict. Artikel „David Gorlaeus": Ens per se, Ens per accidens sind unerklärliche Redensarten, ein wahres Mischmasch der spanischen Vernunftlehre, welches nichts bedeutet usw. (n. der Übersetzung von Gottsched, Ausgabe 1742, II, S. 616).

[2] Gottlieb Stolle, Einleitung zur Historie der Gelahrtheit, 1736 S. 491.

das metaphysische, letzten Endes der christlichen Religion. Daher hat Brucker nicht mit Unrecht diese Epoche der protestantischen Philosophie unter dem Titel „syncretismus biblio-Aristotelicus“ dargestellt. Die Theologie hat die Aufnahme der metaphysischen Spekulation notwendig gemacht, sie hat den ersten und größten Gewinn aus der schulphilosophischen Bewegung jener Jahrzehnte gezogen, insonderheit durch die gedankliche Festigung und Verschmelzung der dogmatischen Begriffe. Das hat besonnene Forschung der jüngsten Zeit unwiderleglich aufgezeigt und dadurch mit dem, unbewußt und ungewollt, noch lange herrschenden, mehr oder minder pietistisch gefärbten Vorurteil aufgeräumt, zugunsten einer rein geschichtlichen Betrachtung sine ira et studio.

Die führenden Theologen und Philosophen stimmten darin überein, daß die Philosophie von hoher Bedeutung für die Theologie sei und ihr nicht widerstrebe; dasselbe gilt von der Metaphysik im besonderen. Bereits Salomon Geßner wies im Vorwort zu Sommers Ausgabe des Versor hin auf den Wert der metaphysischen Erörterungen über die Vorsehung, Gottes ewige Vorherbestimmung, Notwendigkeit und Kontingenz für die Theologie. Ähnlich entschied sich Cramer; doch merkt man noch deutlich die Schwierigkeiten, die er bei der Einführung der neuen Wissenschaft empfindet[1]). Denn er muß zugeben, daß die Lehre von dem einen Gott und noch vieles andere mehr zuverlässiger und viel richtiger ex *ελλαμψει* Spiritus sancti in verbo revelato erklärt werden könne, daß selbst manches gegen die christliche Wahrheit gehe und anderes unvollkommen gesagt werde. Daher ruft er die Hilfe des göttlichen Lichtes an, um *συμφωνια* und *δυσφωνια* recht zu beurteilen, und begründet den Nutzen der Metaphysik auf christlichen Schulen mit einem Satze aus Basilius des Großen Schrift de lectione gentilium: Legendi sunt profani scriptores, quia aut eadem dicunt et prodest consensus aut diversa dicunt et prodest collatio. Rudolf Goclenius machte darauf einen Versuch, den Nutzen der Philosophie in heiligen Dingen zu beweisen, der das gräßlichste Werk des eines jeden festen Standpunktes sich begebenden Philosophen hervorrief: den Conciliator philosophicus[2]). Hier werden nach dem Schema Thesis, Antithesis, Conciliatio sämtliche strittigen Fragen versöhnt; selbst

---

[1]) Isagoge in Met., S. 195f.

[2]) Kassel 1606. In der „Isagoge“ kommt Goclenius S. 212ff. zu Taurellus verwandten Anschauungen über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, ohne T. zu nennen.

in den göttlichen Mysterien hält die Philosophie als gläubige Dienerin die Fackel vor. Gegen diesen verwaschenen Standpunkt wenden sich hinfort alle, und es dürfte Übereinstimmung darüber herrschen, daß in den heiligen Dingen, so in der Frage der Mysterien[1]), die Philosophie nicht mitzureden hat. Abgelehnt wird allerorts die Verachtung der „reinen" Philosophie und der Mißbrauch der Philosophie, worin man sich mit Luthers eigenen Worten im Einklang wußte[2]). Erlauben sich die Philosophie und die Theologie keine *μεταβασις εις αλλο γενος*, dann besteht zwischen ihnen kein Widerspruch, keinerlei Gegensatz: ratio sana numquam scripturae est contraria (Calov)[3]). Somit kommt es denn auch im Verhältnis von Metaphysik und Theologie auf die rechte Grenzbestimmung an; wäre die leicht gewesen! Erwähnt sei nur die Hydra der quaestiones mixtae, während auf die Hauptkapitel der Metaphysik von Gott, Engel und Intelligenzen näher eingegangen sei.

Es ist fesselnd, zu verfolgen, wie die scholastische Überlieferung auch in diesen Stücken nach und nach den humanistischen, altaristotelischen Standpunkt überwuchert und ihre Lehre zum Siege führt. Die alten Metaphysiker haben noch das aristotelische Grundwerk vor Augen und in Händen, fühlen sich doch wenigstens unter dem Einfluß der Quelle stehen. Den engsten Anschluß findet Soner in seinem Kommentar. Die Lehre von Gott, dem höchsten ens, im

[1]) S. z. B. Dannhauer, Hodosophia, 1666, S. 450: sicut lynx visu hominem superat, at coecus est ad literas legendas, sit igitur Aristoteles, lynx philosophorum, sit Cicero aquila oratorum, sit Tiberius cattus politicorum ipsas tenebras oculo illustrans, tamen ad coelestia nycticorax est. Sicut in lingua bile affecta dulcissima esca amarescit, ita sapidissima fidei mysteria ratio corrupta fastidit. S. auch Fromm, Gnostologia, S. 56: sed in his et similibus caute et sobrie versemur, ne quid rebus divinis et mysticis a stolida h. e. non recta ratione affingatur. Joh. Gerhard, Meth. stud. theol., S. 86: (Philosophia) agit de rebus terrenis, non mysteriis coelestibus.

[2]) Dannhauer, a. a. O., S. 508f. Daß er nur den abusus, nicht den usus philosophiae mißbillige, hatte auch Dan. Hoffmann zugegeben, in Übereinstimmung mit Luther, s. Kroker, a. a. O., S. 211: Philosophia non intelligit res sacras und ich hab sorg, man werde sie zu hart in die theologia vermischen, usu(m) non improbo, sed sic utamur ea, ut umbra et comoedia et iustitia politica! etc.

[3]) Joh. Gerhard in ἐξηγησει loci primi de S. Scriptura § 474; Calov, Instit. theolog., S. 195. Zum Ganzen besonders klar zusammenfassend: Keckermann, Praecognita Philos., S. 181—200: Vera philosophia cum S. Theologia nusquam pugnat. Über den Nutzen der Metaphysik das Beste G. Calixt, App. theol., [2], S. 22—26.

Buch V, c. 6 ist ihm finis et apex philosophiae Aristotelicae. Der Stagirite habe auch an Engel geglaubt. Denn wenn er unter die Substanzen auch die Dämonen setze, so sei damit, so meint Soner, bewiesen, daß Aristoteles Dämonen und intelligente Substanzen angenommen habe[1]). Es wäre auch unwahrscheinlich, daß Aristoteles nichts von Dämonen gewußt habe, an die doch die alten Philosophen und Theologen wie Homer, Hesiod und Plato geglaubt hätten. Unentschieden bliebe freilich, ob Aristoteles sie für körperlich oder für unkörperlich gehalten habe, allein das sei bislang noch ungeklärt. Soner selber beweist allerdings schulgemäß, daß die Engel oder Dämonen eigentümliche Körper hätten[2]). Jakob Martini ist mit Aristoteles weniger zufrieden[3]). Seine Lehre von den Engeln und Intelligenzen sei unklar, auf jeden Fall müsse seine Ansicht, die Intelligenzen seien infolge der Natur der Bewegung und der Zeit ewig, als gottlos und falsch verurteilt, als frivol zurückgewiesen werden. Martini, mit dem die Flut der scholastischen Überlieferung eindringt, stützt sich auf die Lehre aller „gesunden" Philosophen und biegt somit in die später allgemein beschrittene Bahn ein, und das, obwohl er selbst größte Bedenken zeigte, die Lehre von Gott, jenem ens particulare, in die Metaphysik aufzunehmen, die doch Lehre vom allgemeinsten Seienden sei[4]).

Vorsichtiger war sein unmittelbarer Vorgänger, der Helmstädter Namensvetter gewesen. Er gab wohl zu, daß primitate perfectionis Gott und die himmlischen Substanzen erster Gegenstand der Metaphysik seien, aber beschränkte den Gegenstand seiner Commentatio metaphysica nach der primitas adaequationis, quae aequalitatem praecisam ponit subiecti ad scientiam, auf das ens commune, weil er aristotelische Metaphysik bieten[5]), sie einigermaßen an den scholastischen Werken vorbeileiten wollte. Diesen Helmstädter Standpunkt sehen wir noch bei Bartholinus, der die Lehre von der Potenz Gottes, von der Sünde und den Engeln innerhalb einer Metaphysik ablehnt, und bei Henning Arnisaeus, der die Lehre von Gott erst am Schlusse bringt und damit bekundet, daß er schließlich der Zeitströmung erlegen ist. Unter den Philosophen verhallt die Stimme,

---

[1]) Siehe oben S. 241, Anm. 2.

[2]) Ernst Soner, in libros XII. metaphysic. Arist., a. a. O., S. 29, 298, 670f., 672ff.

[3]) Exerc metaphys. XII und XIII.

[4]) a. a. O., II.

[5]) a. a. O., S. 10.

daß Gott ὑπερουσια, supersubstantia sei, daß es unmöglich sei, einen Begriff von Gottes Wesenheit und Essenz zu bilden, daß wir nichts darüber urteilen könnten, was denn im eigentlichen Sinne zu seiner Wesenheit gehöre, da wir immer nur von Gott aussagen könnten, was wir mit unseren Sinnen erfaßt und dann auf ihn übertragen hätten, daß wir Sokrates, Plato und Aristoteles folgen müßten und hier schweigen, Halt machen und ruhen[1]). Der Neuthomismus siegt durch Suarez und seine Schüler auch in diesem Kapitel der Metaphysik, womit die protestantischen Gelehrten eine wichtige Stellung aufgegeben haben, die wieder zu gewinnen erbitterter Kämpfe bedurft hat und bedarf. Denn noch sind keineswegs die Lehrbücher der Dogmatik außer Gebrauch, die auf Schulen und Universitäten von Gott lehren unter Voraussetzungen jenes Rationalismus, dessen Grundzüge die aristotelische Philosophie lieferte.

Die Versuche, die im 17. Jahrhundert gemacht wurden, eine besondere Lehre von Gott, den Engeln und der vernünftigen Seele abzulösen, eine Pneumatik und Angelographie zu schaffen, halfen der Metaphysik nur wenig, die reine Gestalt der aristotelischen Seinslehre wieder zu gewinnen. Ebensowenig wie die Gnostologie die Metaphysik umgestaltet oder gar beseitigt hatte, was doch in ihrem Wesen gelegen hätte, entlastete demnach die Pneumatik die Ontologie[2]). Allein der aristotelischen Philosophie darf die Schuld an diesen Auswüchsen der metaphysischen Lehre nicht beigemessen werden, wenn nun von der Definition und den Attributen Gottes, von seiner Einheit, Wahrheit, Güte, Vollkommenheit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, vom Leiden, Intellekt, Willen, Vermögen Gottes, von seiner Schöpfung, Erhaltung und Mitwirkung bei den zweiten Ursachen ein Langes und Breites geredet wird, und ähnlich von den Engeln. Es waren steinerne Barockbauten, die um den

---

[1]) S. Cramer, Isagoge, S. 174f.; Keckermann, Scient. met., S. 22f.

[2]) Die Pneumatik bauten aus ein Schüler J. Martinis, Jo. Scharff, Pneumatica, Wittenberg, 2. A., 1644, und vor allem der Schüler Calovs G. Meier, Pneumatica, Wittenberg 1666. Vorher hatte dieser in den Collegii Pneumatici disputationes, Wittenberg 1663, in der Disp. II die Selbständigkeit der Pneumatik, besonders der Metaphysik gegenüber, bewiesen; hier findet sich auch das Nötige zur bisherigen Geschichte der Pneumatik. Eine Αγγελογραφια bildet den 2. Teil der Pneumatik Scharffs (sie wird schon von Scheibler, Op. met., II, S. 382f. verworfen). Ihre Abtrennung erfolgte unter dem Einflusse der Schrift des Jesuiten Pererius, de philosophia, I, c. 7. Die Metaphysica exemplaris Scharffs, 2. A., Wittenberg 1628, enthält naturgemäß keine Lehre von Gott, Engeln und Intelligenzen.

griechischen Marmortempel errichtet waren; dessen Schönheit mußte neu erstrahlen, wenn das Gemäuer aus wertlosem Stoff von der Zeit und von kundiger Hand zerschlagen war und den reinen Anblick des alten Kunstwerkes wieder ermöglichte.

Welchen Dienst aber konnte das natürliche Licht, dessen Strahlen auch die Metaphysik nur einzufangen imstande war, der Theologie leisten? Einmal beherrschte fast alle der feste Glaube, daß der Mensch etwas von Gott erkennen könne. Es sei gottlos, wenn ein vernünftiges Wesen seinen Gott nicht erkennen könne[1]. Diese Erkenntnis war nur a posteriori, aus den Wirkungen und metaphorisch vermittelst bloßer Analogie möglich, doch weit entfernt, ein Trugbild zu liefern. Aber „die vornembste Ursach, daß wir von Gott dem Herrn in specie in Metaphysica handeln, . . . ist diese, daß wir gar wenig aus der Natur von Gott dem Herrn wissen, welches nicht in den attributis und distinctionibus universalibus Entis begriffen ist und in denselben erkläret wird, und daß also nichts fast mangelt denn daß man solche universalissima ad Deum in specie accomodirt unnd beweiset, daß perfectissima und absolutissima essentia, unitas, veritas, bonitas allein in Gott sei, daß Gott allein absolute purus actus sei, daß er allein sei ipsa perfectio, daß er allein sei prima et suprema caussa a qua omnia bona proveniant unnd was dessen mehr ist. Diß zwar solte in speciali scientia geschehen, gleich wie man unum, verum, bonum determinatum, caussam limitatam, perfectionem tantum in suo genere in Physica, et sic in peculiari scientia rebus naturalibus tribuirt. Aber weil man sonsten, wie gesagt, de cognitione naturali Dei nicht viel mehr Natürlich wissen kann, hat Aristoteles solche application in Metaphysica gemacht, welchem wir ob datam rationem billich folgen“[2]. Diese Sätze aus Jakob Martinis „Vernunftspiegel“ verraten auf das allerdeutlichste, was die Gotteslehre der Metaphysik in jenem Jahrhundert den protestantischen Gelehrten gewesen ist: sie war ihnen ein Stück natürlicher Theologie und damit in Deutschland eine Vorläuferin der natürlichen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts, die dann durch Herbert von Cherbury ganz neue — bisher für Deutschland nicht erforschte — Anregungen und Einwirkungen brachte. Zwei Zeugnisse mögen diese Behauptung erhärten. Johann Arndt schreibt 1604 an Joh. Gerhard: ex Metaphysica Theologiam quandam naturalem cognosces, qua et ego

[1]) Fromm, Gnostologia, S. 54ff.
[2]) Jac. Martini, Vernunftspiegel, 1613, S. 582.

delector[1]). Deutlicher noch lehrt es die „Natürliche Theologie" Johann Paul Hebenstreits, die bereits Einflüsse Herberts verrät. Er zerlegt sie in einen theoretischen und praktischen Teil. Die theologia naturalis theoretica ist ihm scientia theoretica de Deo in se et ut est ens a materia, re et ratione abstractum spectato; diese aber nichts anderes als ein Teil der Metaphysik, nämlich derselbe, welcher von Gott handelt in quantum est ens re et ratione et materia abstractum. Darum kehren auch die Kapitel der Metaphysik in dieser „Natürlichen Theologie" wieder: von dem eingepflanzten und erworbenen natürlichen Wissen von Gott im allgemeinen, von der eigentümlichen Bezeichnung des Namens Gottes, von der Existenz und Essenz Gottes, von den göttlichen Attributen im allgemeinen, von der Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, von dem Wissen und der Weisheit Gottes[2]).

Formal wie inhaltlich mußte diese Metaphysik auf die lutherische Dogmatik bedeutsam einwirken, und wir kennen heute nach den vortrefflichen Untersuchungen Webers das „gewaltige" Ringen von Theologie und Metaphysik, das die ganze Arbeit der Orthodoxie durchzieht[3]). „Die Metaphysik liefert nur Termini. Aber diese Termini tragen gefährliche Schmuggelware in sich . . . In den Termini bricht überall eine Gesamtanschauung der Wirklichkeit durch, die ihren unevangelischen Charakter verrät. Zwar hat sie das ursprüngliche reformatorische Verständnis nirgends zu verdrängen vermocht. Man muß von einer durchaus ungeschichtlichen Vorstellung von der Metaphysik der Orthodoxie ausgehen, man muß unsere Dogmatiker direkt vergewaltigen, wenn man ihnen eigentliche Verfälschung der Glaubenslehre vorwerfen will. Die ‚Metaphysik' der Orthodoxie tritt uns nicht in massiven, grobzügigen Vorstellungen entgegen, sie treibt ihr Wesen geheimnisvoll unter den mannigfachsten Formen, aber eben dadurch kommt es zu

---

[1]) Ep. vir. erud. ad Joh. Gerhardum, S. 32.

[2]) Theologia naturalis, Arminianis imprimis opposita, Jena 1694. Über Herbert s. Exerc. II. Vgl. auch Hebenstreit, Philosophia prima, 2. A., 1692, S. 32—39, eine besonders von Weigel beeinflußte Schrift, z. B. S. 149f.

[3]) Ernst Weber, Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, Leipzig 1908, S. 145ff. Für die reformierte Scholastik hat eine ähnlich wertvolle Untersuchung angestellt Paul Althaus, Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik, Leipzig 1914. Vgl. Jos. Bohatec, Die kartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts, Leipzig 1912.

einem tiefgehenden inneren Ringen. Wer wollte behaupten, daß die Theologie in diesem Ringen keine Niederlage erlitten habe? Es kostet Mühe, den evangelischen Glaubensinhalt aus den scholastischen Formeln herauszuschälen. Der Geist ist erstarrt, er quiesziert im Gnadenmittel und in den passiv mitgeteilten Gnadenkräften und in der Dogmatik." An der Geschichte des anthropologisch-soteriologischen und des christologischen Problems zeigt Weber das Ringen der Glaubenslehre mit der „unevangelischen" Metaphysik. Dieses „Unevangelische" aber bildet das griechische Denken des Stagiriten in seiner bunten Vermengung mit anderen Gedanken, früheren wie späteren, das als gärendes Element der evangelischen Theologie zugesetzt blieb und die Denkbewegung des siebzehnten Jahrhunderts für unbefangene Beurteiler anziehend gestaltet. Wohin wir blicken, begegnen uns Stücke aus der aristotelischen Gedankenwelt.

Nur diese enge Vereinigung zwischen Aristotelismus und Theologie erklärt das Unterfangen des Jenensers Johann *Zeisold*, die Übereinstimmung des Aristoteles mit der heiligen Schrift in allem, was vermöge des natürlichen Lichtes erkannt werden kann, umfangreich zu erweisen[1]). Sie lasse sich aufzeigen in der Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Psychologie, Ethologie oder Ethik, worunter uns die Übereinstimmung innerhalb der Theologie hier kurz beschäftige: Aristoteles lehrt, daß Gott auf natürliche Weise zu erkennen ist und daß diese natürliche Gotteserkenntnis erworben, nicht angeboren ist. Er gebraucht denselben Namen *θεος* = deus. Auch andere Namen stimmten mit denen der Schrift überein, allgemeine wie besondere. Gott = Natur = Zeus von *ζην* leben[2]), er verursacht Donner und Blitz. Mit dem Namen Gott wird auch dasselbe Ens bezeichnet wie in der Bibel. Aristoteles kennt die gleichen Aussagen über Gottes Wesen (quidditativa praedicata): Geist, Substanz und Seiendes, dieselben über seine Beschaffenheit (qualitativa praedicata): Einheit, Einfachheit, Wahrheit, Güte und Vollkommenheit, primitas d. i. er ist das erste aller entia, Unabhängigkeit, Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, Ewigkeit, Er-

[1]) De Aristotelis in illis, quae ex lumine naturae innotescunt, cum scriptura sacra consensu ab eaque apparente Tractatus, Jenae 1661, S. 1 bis 176 handeln vom consensus, der sich nicht bezieht auf das quae fidei adeoque specialis revelationis, sed de illis, quae rationis sunt et a naturali intellectu percipi possunt, S. 2, 177—287 handeln vom dissensus.

[2]) Mit Hinweis auf Apostelgesch. 17, 28: „in ihm leben, weben und sind wir".

[3]) Calixt, App. theol., S. 23.

habenheit, himmliche Wohnung, Größe, Unendlichkeit, Allmacht, Unermeßlichkeit und Allgegenwart; Gott ist ihm unsichtbar, lebendig, allwissend, allweise, gut und milde, gerecht. Aristoteles nennt dieselben praedicata dei respectiva: er ist die Ursache aller Dinge, Schöpfer Himmels und Erden, übt die Vorsehung aus, erhält die von ihm geschaffenen Dinge, ist ihr Ordner und Lenker, die erste Ursache, die alles in allem wirkt.

Wie einfach war es ferner, mit Hilfe des Aristotelismus gegnerische Ansichten abzutun, z. B. die Lehre des Flacius, daß die Erbsünde Substanz des Menschen sei, zu widerlegen; Quodcunque est in alio ut in subiecto, id accidens est. At peccatum est in homine ut in subiecto. Ergo est accidens[3]). Wie leicht, mit Hilfe der privatio die Sünde zu erklären und Gott von der Anschuldigung Ursache des Bösen in der Welt zu sein, freizusprechen! Die Sünde ist, wie Augustin und nach ihm auch Thomas folgerten, nur amissio boni oder, wie Plotin und nach ihm Ficino sagte: debilitas vel vacuitas boni. Gott aber ist nicht causa mali. Wohl ist er wirksam in den zweiten Ursachen, aber nicht wie ein Werkmeister, der sein Werk hierhin und dorthin lenkt. Als der unendlich Gute, als alleinige und einzige Ursache des Guten, kann er nicht das Schlechte bewirken und verursachen. Denn: a summo bono nulla ratione proficiscitur malum (Calov). Wenn Gott daher einen der Ordnung gemäß tätigen Willen unterstützt und ihm hilft, so hilft er nicht dem, der die Ordnung stürzen will, wenngleich er ihn „sustentat"[1]).

Auf die Spitze getrieben findet sich die Ausnutzung der Metaphysik für theologische Lehrstücke schließlich bei Johannes H. Posewitz (1634—1702), dem Diakon von Ermsleben[2]). Er lehrt in seiner theologischen Metaphysik in 556 Untersuchungen den Gebrauch und Mißbrauch von 307 metaphysischen Grundlehren zumeist an Hand der aristotelischen Metaphysik, z. B. Met. VI, c. 14 steht: quo quid simplicius, eo perfectius est, und dieser Satz wird benutzt, die Frage zu beantworten: ist Gott das allgemeinste ens? Ja, weil das Allereinfachste das Allervollkommenste ist, Gott aber ist das Aller-

[1]) Vgl. Jak. Martini, Exerc. XIII, th. 12; H. Arnisaeus, Epit. met., 3. A., S. 198f.; Calov, Scr. philos., S. 76.

[2]) Metaphysica theologica, quae 307 regularum metaphysicarum usum et abusum in 556 quaestionibus et controversiis theologicis a theologis gravissimis, scholasticis cumprimis Thoma, Scoto, Vatsquetz, Gregorio de Valentia, Suaretz, Joh. de Rada, Becano aliisque ventilatis exhibet. Lipsiae 1695. Die Beispiele s. S. 619 und 370ff.

einfachste, ergo. Oder ein anderes Beispiel zur Kennzeichnung dieser Auswertung der Metaphysik: Die Metaphysik lehrt, daß Prinzip dasjenige sei, aus dem etwas auf jede Weise hervorgeht. Ist nun der Vater im Himmel Prinzip des Sohnes? Ja; denn von dem etwas ist, dessen Prinzip ist es. Der Sohn aber ist vom Vater, ergo. Nun lautet aber eine weitere Regel der Metaphysik: nichts ist Prinzip seiner selbst, und daraus hatten die Socinianer geschlossen, daß der Vater im Himmel nicht Prinzip des Sohnes sei, insofern er ihm seine Essenz mitteilte. Denn wenn der Vater die Essenz mitteilte, dann teilte er entweder dieselbe der Art nach, d. h. nur eine ähnliche, mit oder dieselbe der Zahl nach. Jenes geht nicht an, weil dann mehr Götter wären als einer, dieses nicht, weil die Wesenheit Gottes die allereinfachste ist und nicht geteilt werden kann. Die ganze geht auch nicht, weil der Vater auf diese Weise die Essenz verloren hätte, welches unsinnig wäre und zur Folge hätte, daß der Vater nicht Prinzip des Sohnes ist. Die Lösung dieses Rätsels ergibt sich nach Posewitz, sobald man bedenkt, I. daß der Name Vater doppelt zu fassen ist: einmal personaliter; so kommt er nur der ersten Person im Verhältnis zum Sohne zu, zweitens essentialiter, und so ist er den drei Personen gemeinsam und kommt Gott zu mit Rücksicht auf die Geschöpfe, sowie wir auch beten: Vater unser, der du bist im Himmel. Wir nennen Gott Vater, einmal, weil er uns schafft, erhält und regiert, sodann auch, weil er uns aus Gnade zu seinen Söhnen annimmt und uns zu Erben des ewigen Lebens macht. Der Name Vater ist also ein analogum seu commune ab uno ad unum. Auf den Sohn bezogen handelt es sich um das Wort im eigentlichen Sinne, auf die Geschöpfe bezogen um den bildlichen Sinn. II. Ferner kann der Begriff Prinzip verschieden gefaßt werden: 1. essentialiter oder personaliter, 2. im strengen Sinne für Prinzip des Verursachten, 3. im weiteren Sinne, so daß er alles das bezeichnet, von dem etwas auf irgendeine Weise hervorgeht. Gott-Vater ist nun Prinzip des Sohnes, wenn das Wort Vater personaliter gefaßt und das Wort Prinzip im weiteren Sinne genommen wird; denn der Sohn geht aus dem Vater hervor durch ewige Zeugung, usw. usw.

Mit diesen Sätzen aus Posewitz' Schrift ist zugleich ein weiterer Nutzen der Metaphysik berührt: der apologetische. Ihn betonen alle. Salomon Geßner rühmt den Wert der Metaphysik für die Bekämpfung der Kalvinisten, Cramer für die Widerlegung der Heiden und Irrlehrer, Taurellus für den Kampf gegen die Arianer. Andreas

Keßner (1595—1643), Generalsuperintendent zu Koburg, schrieb gegen die Socinianer eine Metaphysica Photiniana[1]). Und ebenso urteilen die Gnostologen[2]). Unkenntnis der Intelligentia, so urteilt Gutke, hat die Häretiker fallen lassen. Beachtete die katholische Kirche das aus den Attributen der subtilitas folgende Axiom: quicquid non habet fundamentum in re, illud reiicitur, so würde sie die Lehre vom Fegefeuer aufgeben, weil sie weder in der Natur noch in der Schrift repräsentiert werde. Fromm dehnt den Beweis aus auf die Tonsur und mönchische Kleidung und widerlegt die Behauptung, die Kirche müsse ein Oberhaupt haben, weil sie sonst hinter einem Staatswesen zurückstehe, als eine Grenzüberschreitung, die wissenschaftlich nicht statthaft sei.

Auch exegetisch ist die Metaphysik benutzt worden. Innerhalb der Bibel war freilich auf den ersten Blick scheinbar wenig Anlaß, metaphysische Lehren anzuwenden. Im Hebräerbrief 5, 14 las man den einzigen Begriff aus der Metaphysik, den das Neue Testament enthält, nämlich ἕξις, ohne zu bedenken, daß er im Zusammenhange nichts mit demselben Begriffe aus der Philosophie eines Aristoteles zu tun hat. Dennoch fand, wer suchen wollte, genug Lehren, wovon aus dem „Vernunftspiegel" eine Probe geboten sei[3]). Ex. 3, 14, Offenb. 1, 8; 11, 17 wird das Wörtlein ens von Gott ausgesagt. Gen. 1, 5 steht, daß Gott alle seine Werke anschaute, und siehe, sie waren gut, dem das Wort Jesu Luk. 18: niemand ist gut denn der einige Gott, zu widersprechen scheint. Wer nun solches und vieles mehr recht verstehen und auslegen will, kann der Metaphysik nicht entraten; denn diese belehrt ihn über den genauen Sinn der Worte ens und essentia, bonum usw. — Wie ferner die Wunder mit Hilfe der Metaphysik faßlich gemacht wurden, dafür liefert uns Gutke einen Beweis in seiner Erklärung des Wunders von den fünf Broten[4]). Das Wunder droht den Satz: Das Ganze ist größer als

[1]) In zwei Teilen erschienen 1623 und 1626. Außer des Kämpen Keßners Schrift wäre noch zu erwähnen Melchior Zeidler, Keddius (S. J.) refutatus, Königsberg 1686, und desselben: Lutherus defensus, Königsberg 1689.

[2]) Gutke, Hab. prim. princip., I, c. 1, th. 13; c. 3, th. 4; Fromm, a. a. O., S. 155ff.

[3]) a. a. O., S. 1220ff.; Balth. Meisner, Philos. sobria, 1609, S. 22.

[4]) a. a. O., I, c. 2, th. 12. Reiches Material einer philosophischen Exegese enthält z. B. Joh. Phil. Tonsors Diatribe de propositionibus universalibus theologico-philosophico-philologico, Hamburgi 1670; vorher schon Joh. Neldelius, Institutio de usu org. Arist. etc., 1666, Teil VI, S. 355ff.

sein Teil, zu widerlegen. Müßte man jedoch das zugeben, so fiele ein Grundsatz aller Metaphysik, weil man damit auch zugeben müsse, daß etwas ein Ganzes und zugleich ein Nicht-Ganzes sei, also das Axiom: Nichts kann zugleich sein und nicht sein, stürze. Aber der Widerstreit löste sich ohne Schwierigkeit, da man eben zwischen den fünf natürlichen ersten Broten und den gesegneten unterscheiden müsse, für die das metaphysische Axiom nicht mehr zutreffe. — Sicherlich würde eine eigene Untersuchung des Einflusses der Schulphilosophie auf die Auslegung der biblischen Schriften lohnend sein und viele Beziehungen zutage fördern. Gerade auf dem Gebiete der Wundererklärung dürfte eine bis heute geführte Untersuchung zu vieler Überraschung klarlegen, wie das Denken weiter Kreise, auch innerhalb des Protestantismus, noch heute in den Fesseln des scholastischen Aristotelismus wissenschaftlich lustwandelt.

II. Teil

Der Kampf gegen Aristoteles und die allmähliche Herausbildung einer philologisch-historischen Betrachtungsweise

I. Abschnitt

Auf der Schwelle des Zeitalters der Aufklärung

1. Gottfried Wilhelm Leibniz

a) Die Zeit der „reformierten Philosophie“

Nach dem dreißigjährigen Kriege war der Niedergang des geistigen Lebens in Deutschland allgemein; darum hat das deutsche Volk anderthalb Jahrhunderte lang, oft gar zu willig, den wissenschaftlichen Größen des Auslands gelauscht; das Vertrauen zur eigenen Volkskraft war vielen verloren gegangen. Englands neuere Philosophie nimmt ihren Aufschwung mit Baco, Frankreichs mit Descartes, Deutschland rechnet immer noch, auf das breite Urteil gesehen, mit Kant als der Grundlage allen neuzeitlichen deutschen Philosophierens. So überragend stand der Erzzermalmer noch hundert Jahre nach seinem Tode da, daß die Scholastik vor ihm sich in fast undurchdringliches Dunkel hüllte, ja, daß selbst die größten Philosophen des Protestantismus vor ihm von protestantischen Schriftstellern nicht immer ohne Mühe gerecht beurteilt werden konnten. So besitzen wir bis heute keine vollständige, der Höhe unserer völkischen Entwicklung entsprechende Ausgabe der Werke auch nur eines deutschen Philosophen zwischen Luther und Kant. Weder von Jakob Böhme noch Leibniz noch Wolf, von den kleineren zu schweigen. Nun drängt der Gegenwart Denken stärker und stärker über Kant zurück auf den umfassenden Geist eines Leibniz, dessen Philosophie deutsch ist im Kern, in der Ausführung, in ihrer Absicht. Leibniz aber ragt zwischen Luther und Kant auf wie ein wetterharter Markstein, der in den sturmbewegten Lebensjahren des Philosophen jedoch von manchem Gewölk umhüllt ward und dem nächsten Geschlecht noch verhüllt blieb. Wie ein Bergriese seine Kuppen in Nebel und Wolken birgt und die zahlreichen niedrigeren Höhen die bewundernden Blicke auf sich ziehen läßt, so steht Leibniz da in einsamer Höhe, die

aber von Zeit zu Zeit in ihrer Schönheit sichtbar wird; dann wird seines Systemes Reichtum und Kraft von neuem lebendig und wirksam.

Für uns gipfelt in Leibniz die deutsche Philosophie der beiden ersten Jahrhunderte des Protestantismus und vermählt sich mit allen Errungenschaften der neueren Philosophie und Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts in so eigentümlicher Weise, daß die Synthese ein durchaus neues System erzeugte, welches über die Teile weit hinausführte und den menschlichen Geist der Höhe alles Erkennens näher brachte. Damit ist gesagt, daß aristotelische Gedanken in seine Philosophie eingegangen sind.

Die geistige Entwicklung des jungen Leibniz (1646—1716) vollzog sich im Rahmen des Aristotelismus der Schulen, wie wir ihn in den voraufgehenden Kapiteln gezeichnet haben. „Noch als Kind lernte ich den Aristoteles kennen, und selbst die Scholastiker schreckten mich nicht ab, was ich auch heute nicht bedauere“, so bezeugt er 1714 in einem Briefe an Redmond[1]). Und noch als Schüler, dessen Verstand durch logische Übungen in der Schule geschärft ward, machte er sich an das Studium der Metaphysiker. Wißbegierig durchstöberte er des Vaters Bibliothek und fand hier die Werke der großen Metaphysiker Rubius, Fonseca und Suarez. Und er berichtet in einem Abriß seines Lebens, er habe diese und andere Scholastiker, wie Zabarella z. B., mit demselben Vergnügen gelesen wie die Historiker, und Suarez so glatt wie Märchen oder Romane[2]). Die Universität seiner Vaterstadt Leipzig führte den jungen Studenten auf der gleichen Bahn weiter. Was Scherzer ihm bieten konnte, haben wir als Durchschnittsgut des protestantischen Aristotelismus kennen gelernt; was der bedeutendere Jakob Thomas ihn lehrte, war im Urteil gediegener und selbständiger. Denn Thomas war gründlicher Kenner der Geschichte der Philosophie und hatte sich daraus tüchtige Maßstäbe gewonnen, die ihn nicht selten zu kraftvollerer Kritik an dem überlieferten Wissensstoffe befähigten, wenn er auch nirgends mit der Überlieferung gebrochen hat. Den geschichtlichen Sinn Leibnizens hat er stärken helfen und an seinem

---

[1]) Die philosophischen Schriften Gottfried Wilhelm Leibniz', herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlin 1875 ff. (zit. als „Gerhardt“), Bd. III, S. 605 ff.; G. W. Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. von A. Buchenau, Leipzig (zit. „Buchenau“) II, S. 457 ff.

[2]) Vita L. abgedruckt in G. E. Guhrauer, Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz, Breslau, II. Anhang, S. 52 ff.

Teile bewirkt, daß Leibniz für geschichtliche Zusammenhänge und ihre Entwicklung das rechte Gefühl und Verständnis behielt, zugleich aber, daß er tiefer in Aristoteles hineindrang und dadurch frühzeitig eine größere Selbständigkeit den neuen Systemen gegenüber gewann, als sie den Anhängern reiner Auswahlsysteme möglich ist.

In welchem Umfange Leibniz die aristotelischen Schriften gekannt und auf sie Bezug genommen hat, das ist eingehend untersucht worden, und daß die Untersuchung unter der Leitung eines Trendelenburg erfolgte, gibt uns die Gewähr dafür, daß alles irgendwie Wesentliche zusammengetragen worden ist[1]. Das Ergebnis lautet für den ursprünglichen Aristotelismus auf gut. Was wir aber als „Aristotelismus" im Systeme Leibnizens ansprechen werden, das trägt naturgemäß außerdem stark die Züge des scholastischen. Darum ist Leibniz noch weit davon entfernt, Inhalt und Methode der scholastischen Philosophie völlig zu verwerfen; sein Tadel richtet sich gegen die Verworrenheit im Gebrauch der Wörter, „der einzige Fehler, an dem die Scholastik kranke"[2], und worauf er hindrängt, das ist zunächst eine Reform unter sprachlichen Gesichtspunkten, die sich aber auswachsen werde zu einer klareren Darstellung des Inhalts.

Den ersten Einblick in die philosophische Denkweise des jugendlichen Leibniz gewährt uns die Dissertation „de principio individui", die er am 30. 3. 1663 unter Thomas' Vorsitz verteidigte. Ein echt scholastisches Thema; die Abhandlung, angefüllt mit der Menge der scholastischen Autoritäten, verrät für einen Siebzehnjährigen erstaunliche Belesenheit. Im Korollarium VI[3] wird ein Satz aus der aristotelischen Psychologie verteidigt: Einzig und allein des Menschen Seele schließt virtuell die vegetative und sensitive Seele mit ein. Die Quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae des nächsten Jahres, ein specimen difficultatis in jure, zeigen keinen veränderten Standpunkt. Wohl wird die aristotelische Ansicht be-

---

[1]) Dan. Jacoby, de Leibnitii studiis Arist., Berlin, Diss. 1867.

[2]) Jos. Jasper, Leibniz und die Scholastik, Diss., Münster 1898/99, S. 18. Gerhardt, VII, S. 324: hoc enim unico Scholastici vitio laboravere, quod cum plerumque ordinate satis et ut sic dicam mathematice ratiocinentur, vocabulorum usum reliquere in incerto. L.'s Verhältnis zur Scholastik betrachtete eingehend auch Wilhelm Wundt, Leibniz, 1917, S. 20—72.

[3]) God. Guil. Leibnitii Opera philosophica omnia etc., ed. Jo. Ed. Erdmann, Berlin 1840, S. 5; Gerh., IV, S. 26; dazu Arist., 434a 22—27, 415a 8—12.

stritten, daß der Himmel beseelt sei und ihm darum rechts und links zuzusprechen seien wie oben und unten[1]). Diese Richtungen dürften dem Himmel nur vergleichsweise und bildlich beigelegt werden; denn in Wahrheit seien die Gegenden im Raume subjektiv. Ausführungen darüber wären rein spekulativ, und wer, wie übereifrige Peripatetiker getan, das Rechts im Osten, das Links im Westen gelegen sein ließe, verfiele mit Recht dem Spott. Trotzdem liegt ein Bruch mit den aristotelisch-scholastischen Prinzipien der Naturerklärung nicht vor[2]).

Die Abhandlung de arte combinatoria (1666) bestätigt, daß Leibniz noch nicht über die Schulwissenschaft hinausgeht. Im Eingang gibt er eine kurze Inhaltsübersicht über die gewöhnliche Metaphysik und schickt der ganzen Erörterung einen Beweis für die Existenz Gottes voraus, der aus der Wahrnehmung, daß irgendein Körper bewegt wird, nach unverfälscht syllogistischem Schema geführt wird. Im Anhang dieser Abhandlung aus dem Gebiete der Arithmetik verteidigt er gegen Hugo Grotius Aristoteles' Definition der Tugend als Mitte zwischen zwei Äußersten[3]). Grotius hatte ausgeführt, daß die aristotelische Definition mindestens im Hinblick auf die Gerechtigkeit falsch sei; denn die Gerechtigkeit könne weder ein Zuviel noch ein Zuwenig dulden. Es könne demnach das Mittelmaß kein Proprium der Tugend sein[4]). Leibniz aber definiert die justitia particularis, wenn auch nicht wie Aristoteles, so doch aristotelisch, als virtus servans mediocritatem circa affectus hominis erga hominem, juvandi et nocendi, seu favorem et odium regula mediocritatis est: licere eo usque alterum (me) juvare, quo usque (alteri) tertia non nocetur. Ebenso behandelt der logische Abschnitt des Anhanges Fragen der peripatetischen Schule, der metaphysische die Streitfrage, ob ein Unendliches größer sei als ein anderes, der physikalische versucht ein dialektisches Spiel mit den vier ersten Qualitäten feucht und trocken, warm und kalt[5]). Allein die ganze

---

[1]) G. G. Leibnitii opera omnia, ed. Lud. Dutens, Genf 1768ff., Tom. IV, 3, S. 75; Arist. de caelo II, c. 2.

[2]) S. W. Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, 1909, S. 50, der auf den Einfluß Weigels mit vollem Recht hinweist.

[3]) Erdmann, S. 44.

[4]) Hugo Grotius, de jure belli et pacis libri tres, Prolegomena, § 43—45.

[5]) Dutens, III, S. 9 schrieb, wohl versehentlich, „siccum", ihm druckte es nach Erdmann, S. 44.

Arbeit ist angeregt durch die aristotelische Philosophie, wie sie ihn gelehrt war. Leibniz berichtet selbst in einem Abriß seines Lebens darüber. Es sei ihm eingefallen, daß sich die zusammengesetzten Begriffe, die Urteile, ebenso in Gruppen ordnen lassen könnten wie die einfachen Begriffe unter die Klassen der Kategorien. Dann würden diese gleichsam als Kategorien der Urteile die Unterlage der Schlüsse bilden wie die gewöhnlichen Kategorien diejenige der Urteile. Die Kombinatorik soll der Auffindung von neuen Urteilen dienen; denn das war ein Hauptbestreben der neueren Logiker der Zeit, darzutun, wie innerhalb der aristotelischen Logik, die man nicht aufzugeben geneigt war, auf deduktivem Wege Neues gefunden werden könne, über das hinaus, was bereits im Ober- und Untersatz gegeben war. Auch Leibniz' Schlußlehre bleibt im Rahmen der Schullogik, berührt fast nur die deduktiven, die Subsumtionsschlüsse. Und echt aristotelisch liegt dem Unternehmen schließlich die Voraussetzung zugrunde, daß im Schlusse das Ding und seine Genesis wiedergegeben werde.

Die Schrift des nächsten Jahres über die Methode der Rechtswissenschaft „Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae" (1667)[1]) spinnt in den §§ 71—78 gleichfalls aristotelische Gedanken weiter, die aber nicht durch die nikomachische Ethik V, c. 5, sondern durch Grotius' Prolegomena vermittelt zu sein scheinen, wie schon Trendelenburg vermutet hat[2]); denn sie bauen sich auf Ausführungen über die Gerechtigkeit auf. Aristotelisch sind in dieser Schrift auch die Gedanken über *ευδαιμονια* und *αυταρκεια* als Zweck des Staates.

Und wie Leibniz 1668 in der confessio contra naturae atheistas

[1]) Dutens, IV, 3, S. 159ff., bes. §§ 70—77, S. 211—215.

[2]) Hist. Beiträge zur Philosophie, II, 1855, S. 251f.: „Aristoteles unterscheidet die allgemeine Gerechtigkeit von der besonderen, die Gerechtigkeit im weiteren Sinne von der engeren. Die allgemeine Gerechtigkeit richtet sich nach dem Sinn des Gesetzes, das immer das Gute will, und ist daher der ganzen Tugend gleich. Die Gerechtigkeit im engeren Sinne sieht entweder auf die Würdigkeit der Person, daß sie Angemessenes empfange — die justitia distributiva — oder gleicht im Verkehr den erlittenen Schaden aus und geht insofern nur auf die Sache — justitia commutativa —. Es liegen darin die drei Stufen des Leibniz vorgebildet. L.s strenges Recht verhütet und ist nichts als die ausgleichende Gerechtigkeit des Ar., die Billigkeit entspricht der verteilenden und die allgemeine Gerechtigkeit, bei Arist. nach dem Geist der gegebenen Gesetze als der Inbegriff aller Tugenden bestimmt, bot sich leicht zu einer solchen theologischen Umbildung dar, daß sie zur pietas wurde."

ausführt, Gestalt und Größe könnten nicht aus dem Wesen des Körpers erklärt werden, wenn dieses lediglich in der Ausdehnung bestehe, da spricht er über die Bewegung wie nur ein überzeugter Peripatetiker seiner Tage[1]): Aus der Natur des Körpers folge nur die Fähigkeit zur Bewegung (mobilitas), keineswegs die Bewegung selbst. Wer behaupte, dieser Körper sei von Ewigkeit her bewegt, könne nicht klarstellen, warum er nicht lieber von Ewigkeit in Ruhe blieb; denn die gleichfalls unendliche Zeit könne nicht als Grund der Bewegung angesehen werden. Sage man aber, der Körper werde von einem anderen, der ihn berühre und selbst bewegt werde, in Bewegung gesetzt, dieser wiederum von einem anderen und so fort, so sei wiederum mit nichts begründet, warum der erste, zweite, dritte und beliebig weitere bewegt wurden. Darum vermöge die Ausdehnung, als Essenz des Körpers, wohl Gestalt und Größe in sich selbst überlassenen Körpern, aber nicht die Bewegung zu erklären.

Die Abhandlung über die polnische Königswahl aus dem Jahre 1669[2]) führt im Vorwort aus, sie wolle sich angesichts der neuen, Europas Schicksal mitbetreffenden Frage einer neuen besseren Methode befleißigen, als sie die rednerischen Spitzfindigkeiten und scholastischen Syllogismen böten. Kurz und gedrungen solle der Stil sein, wie der eines Hippokrates, Euklid und Aristoteles, die Form dagegen der Mathematik entnommen werden, sich strengster Beweisführung befleißigen. Diese neue Methode, die Leibniz zum ersten Male auf eine politische Tagesfrage anwendet, hat er in Jena unter Erhard Weigel kennen gelernt, den er im Sommer 1663 hörte. Der Einfluß Weigels darf bereits in dem 1664 geschriebenen Spezimen aus dem Gebiete des Rechts vermutet werden; wenigstens ist der vermittelnde Standpunkt, den der junge Leibniz zwischen den Hypothesen des Aristoteles, Descartes und Gassendi einzunehmen sucht, demjenigen Weigels gleich. Er rückt damit in die Reihe derjenigen zeitgenössischen Peripatetiker vor, welche den mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen ihrer Zeit Rechnung tragen und doch nicht die überlieferte Philosophie völlig aufgeben wollen.

Joachim Jung war auf den deutschen protestantischen Schulen am weitesten gegangen. Als Logiker blieb er zwar immerhin noch im Rahmen des Alten, wenn auch an manchen Stellen sein fort-

---

[1]) Gerh., IV, S. 107; Erdmann, S. 46.

[2]) Dutens, IV, 3, S. 522ff.

schrittlicher Geist sich fühlbar machte, als Naturwissenschaftler aber bekannte er, daß es immer sein Glaube gewesen sei, die philosophische Reform müsse von der Physik anheben[1]) und daß die mathematische Methode der Demonstration überlegen sei[2]). Für vollkommen töricht und ein Zeichen niedriger Gesinnung hielt er es, die mathematische Wissenschaft, die doch unter allen die größte Gewißheit besäße, aus der Zahl der Wissenschaften im engeren Sinne auszuschließen, weil ihre Beweisführungen nicht mit der Lehre von der aristotelischen *αποδειξις* übereinstimmten, und er erklärte es demgegenüber für ein nichtiges Spiel, irgendeine Behauptung des Euklid durch irgendeinen apodiktischen Syllogismus beweisen zu wollen. Jungs Wirken liegt zeitlich vor Leibniz' Jugendtagen und ist freilich von diesem stets hoch geschätzt worden, dennoch ist eine Beeinflussung durch Jung auf dieser Stufe der Entwicklung des jungen Leibniz hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Anschauungen unmöglich, weil Jungs Gedanken erst spät nach seinem Tode der Gelehrtenwelt in weiteren Kreisen durch den Druck zugänglich wurden[3]). Dagegen ist nachweisbar der Einfluß aus den Werken Johanns vom Felde, Thomas Anglus' und Erhard Weigels.

Daß Leibniz manche Anregung in ethischen und politischen Fragen vom Felde verdankt, ist bekannt, weniger, daß auch vom Felde die mathematische Beweisführung auf die Philosophie angewandt hat[4]). Dieser berichtet selbst darüber[5]). Als Professor an der Julia in den vierziger Jahren habe er damit begonnen, den Gebrauch der mathematischen Wissenschaften innerhalb der Philosophie zu lehren und in einer öffentlichen Disputation über die mathematische Wissenschaft ausgeführt: Wie die Kenntnis der Analytik nötig sei, um die akroamatischen Schriften des Aristoteles zu erklären, so die Pflege der Mathematik, um die Analytik recht zu

---

[1]) Doxoscopiae physicae minores etc., Hamb. 1662, annot. gener. I.

[2]) Dissert. in Gymn. Hamb. hab: de forma substantiali, 1633, coroll. 6; de genere probationum etc., 1634, coroll. 9.

[3]) L. nennt ihn nur als Logiker im Briefe an Thomas Gerh., I, S. 17 und I, S. 155 im Vorwort zur Schrift des Nizolius.

[4]) L. erwähnt seine Schriften über die Demonstration, zur Topik und Analytik des Arist. Gerh., I, S. 155 lobt ihn VII, S. 523.

[5]) Annotata ad H. Grotium de jure belli et pacis etc., Jena 1663, Praef. Im „tractatus de enunciationibus et syllogismis cum absolutis tum imprimis modalibus quo universa haec doctrina suis cum demonstrationibus ad veram mentem Aristotelis traditur", Helmstädt 1642, erläuterte er die Analytik insonderheit durch mathematische Beispiele.

lesen. Überhaupt sei die Vernachlässigung des mathematischen Studiums schuld daran, daß die Grammatik, Rhetorik und Dialektik nicht schärfer voneinander abgegrenzt werden könnten. Wiederum dachte vom Felde nicht daran, Aristoteles zu stürzen, er sollte nur ergänzt werden, und im Alter hat er im 5.—7. Buch seines tractatus de scientia interpretandi, 1689, eine vollständige aristotelische Logik entworfen, die wohl manche Irrtümer der Peripatetiker aufdeckte, am Syllogismus aber festhielt, auch aus der Metaphysik Abschnitte aus der Lehre von den Affektionen des Seienden einmengte. Dennoch durfte Christian Thomas ihn mit Recht als einen „Anfänger der Bestreitung der Unwissenheit" begrüßen[1]).

Thomas Anglus schwebte ein ähnliches Ideal vor. Seine Schriften wollten nach dem Vorbild der mathematischen Wissenschaften die Überzeugung wecken, daß in der Natur und im Übernatürlichen die Verknüpfung der Begriffe wie die Bindekraft der logischen Schlußfolgerungen nicht geringer sei als in der Mathematik. Und wiewohl er außerdem sich zu Digby bekannte, der neuplatonische und kabbalistische Weisheit in seine Lehren mengte, so bleibt Anglus doch dem Peripatos treu. Seine Folgerungen stimmen nicht immer mit den aristotelischen überein, doch baut sich sein Unternehmen überall auf den Prinzipien des Aristoteles auf[2]). Diesen Anglus zählt nun Leibniz ausdrücklich auf, als er Thomas 1669 die Männer namhaft macht, die seine Ansicht, daß die aristotelische Philosophie mit der neueren ausgeglichen werden könnte und müßte, gestärkt hätten[3]). Ja, schon Leibniz' Spiel mit den vier Elementen im Anhang der Schrift de arte combinatoria kann durch den Abschnitt der Peripatetischen Institutionen des Anglus angeregt sein[4]). Und neben ihm nennt nun Leibniz noch Abdias Trew[5]) und Erhard Weigel, dieser weitaus bedeutender als der Altdorfer, welcher Physik nach geometrischer Methode vortrug, aber beide darin sich gleich, daß sie sich bestrebten, die Fühlung mit dem Aristotelismus nie zu verlieren.

Von Weigel war erschienen und bestimmt von Leibniz studiert die Analysis Aristotelica ex Euclide restituta[6]). Die Absicht dieser

---

[1]) Freymüthige Gedancken usw., 1690, S. 1031 f.

[2]) Institut. Peripat. ad mentem summi viri clar: que philosophi Kenelmi. Equitis Digbaei pars theorica etc., Lugduni 1646, s. consilium autoris.

[3]) Gerh., I, S. 20.

[4]) a. a. O., S. 51—55.

[5]) S. oben S. 151; ein Lob Trews s. Gerh., IV, S. 155.

[6]) Jena 1658. Vgl. Kabitz, a. a. O., S. 9—12.

Schrift war, die Logik von der Definitions- und Divisionsmethode der Scholastiker zu befreien, sie durch das Verfahren der Mathematiker, also vermittels Analysis und Demonstration, zu reformieren und damit auf eine feste Grundlage zu stellen. Dabei geht uns hier wiederum Weigels Stellung zu Aristoteles an. Die Nachfolger und Ausleger des Aristoteles, so meint er, haben schuld an der Verderbtheit, nicht der Philosoph selber. Denn Weigel will zu seiner größten Freude entdeckt haben, daß dieser scharfsinnigste aller Philosophen haltbare Grundlagen geschaffen, um eben durch Anwendung der mathematischen Methode den Verfall der Logik zu verhüten: hisce mathematicorum vestigiis institit Aristoteles, philosophus animo pariter et fortuna summus, quem ducem merito ad humanam sapientiam (non eius dictatorem) agnoscimus[1]). Also auch hier das bekannte Bestreben, Neuerungen durch den „echten" Aristoteles zu decken. Als Weigel 1693 seine „Mathematische Philosophie" herausgab, in der er so weit ging, die Mathematik nicht nur als einen Teil der Philosophie hinzustellen, sondern als ipsissima philosophia tota, recta, ratiocinans non dicens nude[2]), da ist es nicht minder bezeichnend für das nämliche Bemühen, wenn Joh. Paul Hebenstreit den Verfasser in einem Briefe, der dem Nachwort folgt, darauf verweist — freilich fälschlich —, daß bereits Aristoteles Grammatik, Arithmetik und Geometrie die Elemente der Bildung genannt habe[3]). In solchem Irrtum über ihre eigene Stellung lebten diese Männer, daß Weigel, gewiß nicht seinem philosophischen Standpunkte, wohl aber seiner ernstesten Überzeugung nach zeit seines Lebens sich für einen strengen Aristoteliker halten konnte, auch nicht über Aristoteles zu einem grundsätzlich neuen Systeme hinausgehen wollte[4]). Das gilt für jeden der genannten Männer,

---

[1]) Analysis, a. a. O., S. 4; s. auch Dedic.

[2]) a. a. O., II, S. 62.

[3]) Er beruft sich auf Gellius, Noct. Att. XX, c. IV, wo die Stelle nicht zu finden ist, wie denn überhaupt weder in Gellius noch in den echten aristotelischen Schriften sich ein entsprechender Satz findet.

[4]) Wieweit Weigel ein Recht hatte, sich bei seiner Anwendung der mathematischen Methode auf Arist. zu berufen, wird am besten beleuchtet durch ein Urteil über die geschichtliche Stellung der aristotelischen Anwendung der Mathematik auf physikalische Fragen, das Fr. Poske einmal trefflich zusammenfaßte in seinem Aufsatze: „Die Erklärung des Regenbogens", Zeitschrift für Math. u. Physik, hist.-liter. Abt., 1883, S. 135f.: „Die Epoche vor Aristoteles war das Zeitalter der Analogie gewesen; nicht nur die Philosophie jener Zeit trug diesen Charakter, auch

und es ist nicht verwunderlich, Leibniz in genau denselben Anschauungen befangen zu sehen, wie sie nun sein Brief an Thomas vom 20./30. April 1699 und sein Vorwort zur Schrift des Nizolius deutlich erkennen lassen[1]).

Das berühmt gewordene Schreiben an seinen ehemaligen Leipziger Lehrer enthält eine Auseinandersetzung mit der neueren Philosophie, vor allem mit Descartes. Nach eigenem Zeugnis[2]) hat sich Leibniz bereits im Alter von 15 Jahren, als Leipziger Student 1661, auf einem Spaziergange im Rosentale für die mechanische

---

die Mathematik zeigte dieselbe Neigung in ihrer Vorliebe für den Gebrauch der Proportionen, und die pythagoräisch-platonische Physik bewegte sich fast ausschließlich in Analogien, oft der wunderlichsten und ungeheuerlichsten Art. Statt anderer Beispiele sei nur an die platonischen Proportionen erinnert, wonach sich Feuer zu Luft wie Luft zu Wasser und Luft zu Wasser wie Wasser zu Erde verhielte. Gegenüber diesen halb poetischen Schöpfungen einer spielenden Phantasie suchte nun Aristoteles die Strenge der mathematischen Beweisführung auf die Erklärung der Naturerscheinungen zu übertragen. Aber die Übertragung blieb eine äußerliche; was er erreichte, war auch nur eine Analogie, freilich eine solche zwischen der zu erklärenden Erscheinung und einer mathematischen Figur. Mit vielem Scharfsinn wußte er eine Kombination geometrischer Elemente zu erfinden, welche dem Augenschein entsprach und die hauptsächlichsten in der Erscheinung auftretenden räumlichen Beziehungen enthielt. So war gleichsam die Form von der Substanz des Vorganges abgelöst, wie es nach Aristoteles selbst (Phys. II, c. 2) die mathematische Betrachtung im Unterschied von der physikalischen erfordert. Die Strenge, mit welcher dann aus meist willkürlichen Voraussetzungen die Eigenschaften der Figur abgeleitet wurden, erweckte die Täuschung, als sei dadurch auch die Erscheinung selbst mathematisch bewältigt. Aus diesem Gesichtspunkte sind nicht nur die Demonstrationen der Höfe und des Regenbogens, sondern auch andere sogenannte Beweise, namentlich der vielbesprochene Hebelbeweis zu verstehen, in welchem man noch neuerdings die Grundbegriffe der heutigen Physik wiederzufinden geglaubt hat. — Die aristotelische Erklärung des Regenbogens stellt vielmehr so, wie sie überliefert ist, ein ehrwürdiges Monument in der Entwicklungsgeschichte der physikalischen Wissenschaft dar; sie bildet das verbindende Glied zwischen den willkürlichen Analogien der Naturphilosophen und der streng sachlichen Forschungsmethode des Archimedes, des ersten wirklichen Physikers, den das Altertum hervorgebracht hat.“ Vom Regenbogen spricht Arist., Meteorol., III.

[1]) Brief an Thomas s. Gerh., I, S. 15—27, Erdmann, S. 48ff.; Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi etc., Frankfurt 1670; das Vorwort ohne Seitenzählung, s. diese nach Gerh., IV, S. 131ff., Erdmann, S. 55ff.

[2]) Gerh., IV, S. 205, 606.

Hypothese der Atomistik entschieden. Kabitz[1]) hat zuerst die Sicherheit dieser Erinnerung angezweifelt und mit Recht auf Grund der vorliegenden Schriften behauptet, jener Spaziergang müsse etwa ins Jahr 1666 fallen, weil wir erst von 1667 an Zeugnisse für eine innerliche Wandlung seines Denkens besitzen. Welchen Charakter hat nun die Gedankenwelt des jungen Gelehrten in diesen drei Jahren angenommen?

Leibniz hatte sich in der neueren Philosophie gründlich umgesehen, Descartes und seine Schüler, vor allem Clauberg, Raei, Spinoza, dann Baco, Gassendi, Hobbes, Digby, Cornelius von Hoghelande auf sich wirken lassen. Am stärksten empfand er die Neuerungen auf physikalischem Gebiete, und doch scheut sich Leibniz nicht, offen zu bekennen, daß er in den Büchern des Aristoteles *φυσικης ακροασεως* mehr finde, dem er zustimmen müsse, als in den Meditationen Descartes': tantum abest ut Cartesianus sim. Das Studium der neueren Philosophie und Naturwissenschaft hat ihn nur dahin gebracht, eine Reform der Philosophie zu fordern. Allein wie denkt er sich diese „reformierte Philosophie"? Soll sie wahr sein, dann nur eine, welche darlegt, daß Aristoteles ein großer Mann war und in den meisten Stücken die Wahrheit lehrte. Dumm und töricht sind die Reformversuche von Paracelsus, Helmont und anderen, die Aristoteles weit von sich werfen; verwegen ist Descartes' Schritt. Dagegen verweist er auf Scaliger, Digby, Thomas Anglus, Raei, Trew und Weigel als Männer, denen er viel verdanke und die den richtigeren Weg zur Reform der Philosophie eingeschlagen hätten. Leibniz begnügt sich nicht damit, diese Behauptung aufzustellen, sondern erweist sie durch die voraufgehenden Sätze so ausführlich als möglich und notwendig.

Den größten Anstoß bereite die aristotelische Physik, d. h. nur die Bücher 1—7, denn gegen das achte Buch samt der ganzen Metaphysik, Logik und Ethik erhebe kein Mensch gesunder Sinne Zweifel. Auch die substantialen Formen sollen zugelassen werden, und nichts sei wahrer als die Lehre von der ersten Materie, nur daß hier die Reform einsetzen müsse. Denn Leibniz übernimmt nun aus der neueren Philosophie als richtig und wertvoll, daß die Erscheinungen der Natur durch Größe, Gestalt und Bewegung erklärt werden müssen[2]). Das hätten die Scholastiker geleugnet,

---

[1]) a. a. O., S. 49—51.

[2]) Vgl. auch Hypothesis nova Gerh., IV, S. 209, de vera methodo phil. et theol., Erdmann, S. 110f.

die reformierte Philosophie werde es bejahen und bei genauer Überlegung damit wiederum doch nur den Sinn der aristotelischen Physik treffen. Leibniz unternimmt es darauf, an den Begriffen der ersten Materie, Form und Veränderung (mutatio) zu zeigen, daß die reformierte Philosophie mit der aristotelischen versöhnt werden könne und müsse; sie sei ihr nirgends entgegen, ja aus den aristotelischen Prinzipien selbst fließe all das, was von den jüngsten Denkern mit solchem Pomp gerühmt werde. Man möge doch irgendein Prinzip des Aristoteles nennen, das nicht durch Größe, Gestalt und Bewegung erklärt werden könne!

Die erste Materie ist nichts anderes als die Masse, welche ausgedehnt ist und das Vermögen besitzt, Widerstand zu leisten und undurchdringlich zu machen (*αντιτυπια*, impenetrabilitas). Die Ausdehnung stammt aber vom Raume, den sie erfüllt; besteht das Wesen der Materie darin, daß sie etwas Festes und Undurchdringliches ist, so ist sie auch beweglich, wofern ein anderes ihr entgegenkommt, dem sie Platz machen muß. Erfüllt diese Masse aber lediglich kontinuierlich den Raum und sind alle ihre Teile in Ruhe, so ist das die erste Materie, aus der alles durch Bewegung entsteht.

Für die Form brauche man nur Gestalt (figura) einzusetzen, so stimme wieder alles wundervoll zusammen. Sie wird geschaffen durch die Bewegung nach folgendem Sorites: Die Bewegung bewirkt Teilung, Teilung den Begriff des einzelnen Teiles, der Begriff den der Gestalt der Teile, die Gestalt schafft die Form, also rührt die Form von der Bewegung her. Deswegen ist jede Anlage zur Form Bewegung und damit auch die berühmte Streitfrage über den Ursprung der Formen gelöst.

Herkömmlich und richtig sei es, sechs Weisen der mutatio zu unterscheiden: Entstehen, Vergehen, Vermehren, Vermindern, Veränderung und Ortsbewegung. Die reformierte Philosophie wird jedoch imstande sein, sie alle allein durch die Bewegung zu erklären, was Leibniz mit unverfälschter Dialektik selbst unternimmt, um zu schließen: ita patet vix quicquam in physica Aristotelica esse, quod ex reformata non commode explicetur et illustretur. Und nun fügt er in Übereinstimmung mit dem uns wohlbekannten Verfahren der Philosophen, die er unter seine Vorgänger rechnet, eine Reihe von Stellen aus Aristoteles' Physik an, die bezeugen sollen, daß Aristoteles selbst schon, recht verstanden, diese Auslegung seiner Lehre und die Versöhnung mit den neueren Anschauungen fordere. Ja, diese Betrachtung wird auf die Mathematik, besonders auf die Geo-

metrie, ausgedehnt, als wenn nicht Leibniz, sondern Weigel das Wort hätte. Bemüht er sich dann auf den letzten Seiten des Briefes, die also reformierte Philosophie mit der orthodoxen christlichen Religion in Einklang zu bringen, so bleibt er ebenfalls in den Geleisen der Schulphilosophie und zugleich eigenen, früher unternommenen Versuchen treu, mit Hilfe der Philosophie zu gewissen Aussagen über Gott zu gelangen.

Als er im nächsten Jahre diesen Brief an Thomas abgeändert seinem Vorwort zur Schrift des Nizolius nachfolgen ließ, da war seine eben umrissene Anschauung eher noch gefestigt. Ihm erscheint nicht genug, die aristotelische Philosophie mit der „reformierten" zu versöhnen, sondern er will die offenbare Wahrheit dieser reformierten, d. h. aristotelischen Philosophie kurz darlegen[1]). Zu diesem Zwecke sucht er zu beweisen, daß es in der Welt keine anderen entia gäbe als Geist, Raum, Materie und Bewegung. Der Geist ist das denkende ens, der Raum das ausgedehnte ens im Sinne des mathematischen Körpers, welchem nur die drei Ausdehnungen zukommen und welcher der universale Ort aller Dinge ist, die Materie ist das ausgedehnte ens im Sinne des physischen Körpers mit der Fähigkeit, Widerstand zu leisten, undurchdringlich und fest zu sein und den Raum zu erfüllen. Die Materie ist das Seiende im Raum, die Bewegung die Veränderung des Raumes. Gestalt, Größe, Lage, Zeit, Zahl usw. sind keine entia im Raume, durch Materie und Bewegung realiter unterschieden, sondern nur Weisen des Verhaltens zwischen Raum, Materie, Bewegung und durch Zutritt des betrachtenden Geistes zustandegekommen.

Auch in anderer Hinsicht stellt dieses Vorwort aus dem Jahre 1670 ein starkes Bekenntnis zum Aristotelismus dar. Wie Nizolius bekämpft Leibniz die unglückliche Methode der Scholastiker voll Dunkel und unnützer Dinge, ohne stilistische Schönheiten. Ist doch dies Vorwort dadurch berühmt, daß Leibniz darin für die Reinheit der philosophischen Sprache eintrat und dabei unter den lebenden europäischen Sprachen keine für geeigneter zur Prüfung und Untersuchung philosophischer Sätze hielt als die deutsche[2]). Gründliches und sorgfältiges Philosophieren mache ausgiebige Anwendung der konkreten Begriffe nötig, was bereits Aristoteles durchgehends be-

---

[1]) Gerh., IV, S. 171f.

[2]) S. die Ausgabe der „Deutschen Schriften" von W. Schmied-Kowarzik, 1916, I, S. 77ff.

folgt habe, wenn er lieber *ποσον, ποιον, τα προς τι* schreibe als *ποσοτης, ποιοτης, σχεσις* oder gar *προς-τινοτης*.

Nun gehört Nizolius in die Reihe jener Philosophen, welche eine Erneuerung der Philosophie anstrebten und dabei Aristoteles ablehnten. Leibniz erlangt deswegen Gelegenheit, sich mit den Angriffen des Nizolius auf den Stagiriten auseinanderzusetzen, und sammelt im Vorwort wie in den Anmerkungen innerhalb des Textes die Irrtümer, welche sich Nizolius bei seiner Beurteilung der aristotelischen Philosophie habe zu schulden kommen lassen. Das Übelwollen, das Aristoteles, wie Plato, Galen und den alten griechischen Auslegern des Aristoteles entgegengebracht werde, scheint ihm um so mehr tadelnswert, als die unterlaufenen Irrtümer zahlreich und dazu stark sind. Der Grundfehler liege darin, daß Aristoteles für die Mängel und Fehler der Scholastik haftbar gemacht werde. Wo es sich aber wirklich um Irrtümer handele, da seien diese leicht als Versehen des großen Mannes zu erkennen, die ausgeglichen werden könnten und müßten. Tiefgrabende Aristoteliker wie Cornelius Martini, Jung und Felden hätten für die Logik, Soner und Dreier für die Metaphysik, Trew für die Mathematik dargetan, daß Aristoteles nichts mit den sinnlosen Dogmen und Begriffen zu tun habe, welche ein unwissendes Zeitalter ihm angedichtet habe. Seine Moralphilosophie und Politik hätten ein Conring, Johann vom Felde, Jakob Thomas und Heinse untersucht und ein Bild entworfen, das sich von dem gewöhnlichen weit abhebe und zugleich zeige, daß die überlieferten Texte nicht erst umgegossen werden müßten, wie es Valla, Nizolius, Basso und andere „Aristotelomastiges" verlangten. Es dürfe nur nicht vergessen werden, daß Jahrhunderte uns von der Zeit eines Aristoteles trennten, die unsere Kenntnisse nicht besitzen konnte: tu si illic sis, aliter sentias.

Nizolius hatte den Begriff der Logik so weit gefaßt, daß darunter nicht nur die Hilfswissenschaft, sondern auch die Lehre von den Prinzipien und der wahren philosophischen Methode mit einbegriffen ward. Dialektik und Metaphysik lehnte er von seinem nominalistischen Standpunkte ab. Leibniz tritt für die alte Gliederung der Wissenschaften ein und findet es unerträglich, daß Nizolius die aristotelische Lehre von der Demonstration beseitigen wolle, mit Gründen derart: die Universalien fänden sich nicht in der Natur der Dinge, die Ausleger hätten bei größter Anstrengung bislang umsonst nach einem Beispiele einer durchaus zuverlässigen Demonstration gesucht. Für unseren jungen Denker ist die Kunst

der Beweisführung nobilissima und sind in den aristotelischen Schriften durchgehends Belege für vollständige und genaue Demonstration zu finden.

Ebenfalls entkräftet Leibniz den beliebten Einwand der Gegner, die auf uns gekommenen Schriften seien unecht, indem er Ciceros Zuverlässigkeit anzweifelt. So erweise es sich lediglich als eine Vermutung des Römers, daß die nikomachische Ethik ein Werk des Sohnes sei. Die Echtheit steht ihm, allen Einwänden der Gegner zu Trotz, unerschütterlich fest. Und der Eindruck seiner aristotelischen Gesinnung wird nun verstärkt durch die Veröffentlichung des Briefes an Thomas, der die Grundzüge jener reformierten Philosophie enthält, und durch die fortlaufenden Anmerkungen zum Text der Schrift des Nizolius, welche irrtümliche Auffassung aristotelischer Lehren richtig stellen[1]. Leibniz verteidigt insonderheit die Definition der Rhetorik, die Aufgabe der Rhetorik wie der Dialektik, die Metaphysik, die Lehre von den Kategorien und von den Universalien, sowie, daß das Proprium einer Sache immer das uns Bekanntere an ihr sei. Anders wären auch ein Jakob Thomas oder Conring nicht zu Werke gegangen, hätten sie sich vorgenommen, Nizolius herauszugeben.

Schriften des nächsten Jahres bekunden denselben Standpunkt: In der Hypothesis physica nova (1671)[2] heißt es wiederum, daß Aristoteles leicht mit den Neueren zu versöhnen sei, weil er fast nichts von dem gesagt habe, was ihm die Scholastiker in den Mund legten. Die substantialen Formen und die Vierelementenlehre werden gestützt, diese, obwohl Leibniz anstelle des Feuers den Äther setzen möchte. Er liefert jedoch den Nachweis, daß diese Änderung nicht wider Aristoteles sei, da dieser lehre, das reine Feuer über dem Monde und oberhalb der Luft brenne nicht. Trotzdem habe Aristoteles recht gehabt, dieses Element mit dem Namen Feuer zu bezeichnen, doch er nicht minder mit der Bezeichnung Äther, weil er das Feuer aus dem verdichteten und auseinandergesprengten Äther entstehen lasse. Und als Leibniz Honorius Fabri seine Stellung zu den neuen Fragen der Naturwissenschaft, besonders zur erneuerten Lehre des Demokrit, auseinandersetzt, da weist er eingangs auf sein Vorwort zur Schrift des Nizolius hin und führt von neuem mit aller Deutlichkeit aus, daß er nicht Aristoteles entfremdet sei, so wenig

[1]) Sämtliche Anmerkungen finden sich wiedergegeben in Dutens, IV, 1, S. 64—77, während Gerh., IV, S. 175f. nur eine Probe gibt.

[2]) Gerh., IV, S. 207f.

wie er Demokrit zuneige oder nach Cartesius' Vorgang Hypothesen nachhänge. Die uns bekannten Grundgedanken seiner „reformierten" Philosophie kehren sämtlich wieder. —

Leibnizens Jugendperiode rechnet man bis zum Aufenthalte in Paris 1672 ausschließlich; denn hier dachte er der cartesianischen Lehre erneut und tiefer nach und kam zuerst unter die Einwirkung der Gedanken von Huyghens und Malebranche. Wie stand er nun bei seiner Ankunft in Paris zum Aristotelismus?

Nach den wiederholten Selbstzeugnissen mühte er sich um die Reform der Philosophie in der Weise, daß die Prinzipien der aristotelischen Philosophie darin eingehen konnten. Allein die gleiche versöhnliche Absicht hatte er anderen Systemen gegenüber, etwa Demokrit, Gassendi und Digby. Durch Weigel waren in seine anfänglich rein aristotelisch-scholastische Physik pythagoreisch-platonische und neuere naturphilosophische Gedanken hineingekommen. Von Hobbes beeinflußt hatte er in der Hypothesis physica nova eine kinetische Theorie von der Materie erdacht, nach der das Wesen des Körpers Bewegung sei, die Substanz des Körpers aber, nach aristotelischer Definition, das Prinzip der Bewegung und unausgedehnt sein müsse[1]. „Die Grundrichtung seiner praktischen Philosophie erhielt Leibniz von Aristoteles, von dem er auch hier wiederum ausgegangen, jedoch weit nachhaltiger und tiefgreifender als in der Naturphilosophie der ersten Periode bestimmt worden ist. Die aristotelische Ethik und Politik, die Jacob Thomasius nach seinen zum Lehrgebrauch verfaßten Tafeln zur praktischen Philosophie in Leipzig vortrug, wurde ihm maßgebend für die Erfassung der Aufgabe: Begründung von Sittlichkeit, Recht und Staat auf ein letztes Prinzip, das höchste Gut, den Endzweck des menschlichen Handelns, und Ableitung dieses höchsten Gutes aus der Natur des Menschen, zuletzt aus der Natur überhaupt. An dieser von Aristoteles übernommenen Problemstellung änderte auch der Einfluß nichts, den dann neben ihm Grotius, Hobbes, vom Felde und S. Pufendorf auf Leibniz ausübten. Denn auch sie waren hierin von Aristoteles abhängig, wie er ja denn überhaupt aller Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie bis zu Kant hin den teleologisch-anthropologisch-metaphysischen Grundcharakter seiner Ethik und Politik aufgeprägt hat[2]."

[1]) K. Laßwitz, Geschichte der Atomistik, II, S. 449ff.; Kabitz, a. a. O., S. 77—79.

[2]) Kabitz, a. a. O., S. 95f.

Mit dem System der Schulwissenschaften hatte er nirgends gebrochen, es vielmehr wiederholt gegen Angriffe behauptet. Noch war keine wesentliche Stellung des schulgemäßen Aristotelismus aufgegeben. An zwei Stellen freilich bereitete sich Neues vor: Seine Versuche, die Naturvorgänge zu erklären, ließen ihn selbst unzufrieden, vor allem weil seine kinetische Theorie der Materie sich nicht mit der Erfahrung deckte[1]). Hier trieb es ihn weiter, und jedes Weiter mußte ihn von Aristoteles entfernen. Noch wichtiger sind die Ansätze zu einer Philosophie des Geistes[2]). Faßt Leibniz auch zunächst das Verhältnis von Seele und Körper aristotelisch auf als eine Seinsverbindung, die den krassen Dualismus meidet, und ist ihm echt aristotelisch-scholastisch das Wollen nur ein Denken, so entwickelt er schließlich eine neue Auffassung des Seelenlebens, die Einheit und Mannigfaltigkeit in allen seelischen Zuständen anerkennt, aber einen Seelenbegriff zugrunde legt, der aktuell und zugleich individuell ist. „Die Substantialität der Seele besteht ihm einzig in der Einheitlichkeit ihrer Tätigkeiten, und mit dem Bewußtsein als solchem ist ihm zugleich auch dessen Individualität gesetzt. Auch die Kontinuität des Seelenlebens ist schon hier im Grunde ausgesprochen, sofern nach Leibniz die seelischen Zustände des gegenwärtigen Moments als Folge aus den vergangenen Zuständen hervorgehen und das Selbstbewußtsein als unablässig tätig gedacht werden muß[3]).“ An beiden Stellen: Theorie der Materie und des Geistes waren Anfänge geschaffen, die verheißungsvoll vorwärts zu einem eigenen System wiesen. Allein noch stand der junge Leibniz fest im herkömmlichen Aristotelismus. Hätte ihn der Lebensweg nicht nach Paris geführt, sondern auf den Lehrstuhl einer protestantischen Universität, nach Leipzig oder Jena, nach Altdorf oder Helmstädt, wäre er nicht als Physiker in die Bahn eines Sturm eingelenkt, als Logiker und Erkenntnistheoriker die Wege Weigels gewandelt? welcher erkenntnistheoretisch einen Idealismus entwickeln sollte, der in dem Satze gipfelte, quod intellectus hominis intelligendo fiat omnia, und: nihil recte fieri a nobis extra intellectum nisi prius recte factum fuerit in intellectu[4]). Ob nicht die Macht der Überlieferung den rege und weit sich öffnenden,

---

[1]) Gerh., IV, S. 237f.

[2]) Vgl. Kabitz, a. a. O., S. 81ff.

[3]) Kabitz, a. a. O., S. 94.

[4]) E. Weigel, Philos. mathemat., Jena 1693, II, S. 49; vgl. überhaupt S. 45—63: de statu et collineatione mentis, ipsarumque idearum in eadem.

aber zeitlebens versöhnlich gerichteten Geist eines Leibniz im üblichen Aristotelismus der Schulen festgehalten hätte? Er wäre dann ebensoviel und ebensowenig Aristoteliker gewesen wie jene Philosophen, auf die er sich in der Jugendperiode seines Denkens mit Vorliebe beruft. Der Irrtum, der sie umfing, wenn sie meinten, treue Aristotelesschüler zu sein, hätte auch ihn umgaukelt, und seine Lehre wäre die eines Auswahlphilosophen geworden, der neben Taurellus und Weigel gestellt werden müßte, während er nun über ihnen thront als ein Meister derer, die das deutsche Denken auf die höhere Bahn des Idealismus geführt haben[1]).

b) Auf dem Wege zum eigenen System: Beziehungen zur aristotelischen Philosophie in der Logik, Ethik, Physik, Psychologie und Metaphysik

Die Entwicklung von dem Standpunkte der „reformierten Philosophie" zum eigenen idealistischen System vollzieht sich nicht so, wie sich ein Schmetterling aus der Raupe entfaltet, daß Wesen und Gestalt völlig verändert erscheinen. Vielmehr bleibt eine Fülle von Gedanken zurück teils im Baugrund, teils als Bindeglied oder Träger im Bauwerk selbst. Dafür ist Leibniz nie das Empfinden verloren gegangen, niemals hat er sich von Aristoteles im vollen Sinne des Wortes losgesagt und seine Philosophie verworfen, wiederholt jedoch seine neue Lehre von der aristotelischen abgegrenzt. Die Universalität seines Forschens hat bewirkt, daß er, abgesehen von der Rhetorik, sämtliche Zweige der philosophischen Wissenschaft pflegte. Man hat schon deswegen von jeher den Vergleich mit dem Weisen von Stagira geliebt und Leibniz als den deutschen Aristoteles gepriesen. Die geschichtliche Betrachtung zeigt, daß auch ihre Gedankenwelt verwandt ist, nicht nur die Art und Weise der umfassenden Forschung und Betrachtung. Das gilt vorerst von wesentlichen Teilen der Logik.

Die Logik bleibt für unseren Denker bis in seine letzten Lebenstage hinein eine „vornehmste" Wissenschaft, und dabei tritt Aristoteles neben Joachim Jung und Descartes als ein Mann, von dem auf logischem Gebiete das Größte zu erwarten war. Das Organon

[1]) Nach den Betrachtungen dieses Abschnittes erscheint das von Ludovici überlieferte Gerede, L. habe 1666 die Leipziger Professoren gegen sich verstimmt, weil er die Autorität des Aristoteles und der Scholastiker bestritten habe, und deshalb sei ihm verweigert worden, sich um den Doktorgrad zu bewerben, vollständig als Klatsch erwiesen; vgl. K. Fischer, Leibniz und seine Schule, 1867, S. 69.

enthält, von einem großen Geiste verfaßt, das innerste Wesen der Begriffe (notionum intima)[1]. Darum bleibt sein Wert unangefochten. Selbst die gewöhnlichen Regeln der Logik sind nicht zu verachten, wenn es gilt, deutlich und klar zu erkennen. Freilich muß die Erfahrung gründlich geprüft und der Beweis sicher geführt werden. Aber ein Beweis ist dann gesichert, wenn er die von der Logik vorgeschriebenen Formen, wenn auch nicht immer die syllogistische, bewahrt[2]. De Bosses gegenüber verlangt er Beachtung der logischen Formen Aristotelico more[3], und in demselben Jahre (1710) schreibt er Bierling[4]: Logicam si bene tradatur usuique applicetur, minime spernandam assentior, imo si perfectior haberetur Logica, nihil mortalibus utilius facile obtingere posset. Daß damit die aristotelische Logik gemeint ist, erhellt u. a. aus einer Briefstelle des Jahres 1716, wo er ausdrücklich schreibt, er verlange keine andere Logik als die gewöhnliche, deren Vorschriften Aristoteles gegeben habe[5]. Dasselbe bezeugen jene Paragraphen der Theodicee, wo Bayles Frage, ob eine Wahrheit, vor allem eine Glaubenswahrheit unwiderleglichen Einwürfen ausgesetzt sein dürfe, geprüft wird[6]. Leibniz antwortet mit Nein, weil ein unwiderleglicher Einwurf gegen die

---

[1]) Hist. et comm. linguae charact. univ., Erdm., S. 163b.

[2]) Meditationes de cognitione, veritate et ideis, 1684, Gerh., IV, S. 425f.: De caetero non contemnanda veritatis enuntiationum criteria sunt regulae communis Logicae, quibus et Geometrae utuntur, ut scilicet nihil admittatur pro certo, nisi accurata experientia vel firma demonstratione probatum; firma autem demonstratio est, quae praescriptam a Logica formam servat, non quasi semper ordinatis Scholarum more syllogismis opus sit, . . . sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae, qualis argumentationis in forma debita conceptae exemplum, etiam calculum aliquem legitimum esse dixeris; itaque nec praetermittenda est aliqua praemissa necessaria, et omnes praemissae iam ante vel demonstratae esse debent vel saltem instar hypotheseos assumtae, quo casu et conclusio hypothetica est.

[3]) Gerh., II, S. 402.

[4]) Kortholt, Epist. ad diversos, IV, S. 15, 28, 10. 1710.

[5]) An Eber 10. 5. 1716, s. Kortholt, a. a. O., S. 273: Ego puto bonam Logicam esse sufficientem iudicem controversiarum, ubicunque data sunt hominibus diiudicandi fundamenta. Verum sunt quaedam, ubi necesse est επεχειν, et ubicunque necesse est, ibi etiam licet. Atque hoc ipsum per Logicam consequi possumus neque ego aliam hic postulo, quam vulgarem illam, cuius praecepta Aristoteles dedit. Sed quoties inter plura, argumentis non sophisticis nec tamen demonstrativis fulta, diiudicandum est quodnam sit verisimilius? fateor: indigere nos logica nova de gradibus verisimilitudinis, cuius praecepta nondum exstant, sed quaedam tamen semina nuspiam melius habentur quam apud Jurisconsultos.

[6]) Theodicee §§ 25—31; Gerh., VI, S. 64ff.

Konklusio des Beweises gerichtet sei, und dann müsse die ganze These falsch sein; denn „il faut tousjours ceder aux démonstrations soit qu'elles soyent proposées pour affirmer soit qu'on les avance en forme d'objections". Im weiteren Verlauf wird er veranlaßt auszuführen, daß die von den „Neueren" so verachtete aristotelische Logik unfehlbare Mittel an die Hand gebe, den Irrtum aufzudecken, wenn man nur das Argument sorgfältig nach ihren Regeln prüfe[1]). Nichts sei leichter, als die Streitigkeiten über die Rechte des Glaubens und der Vernunft zu beenden, wenn nur die Menschen dahin gebracht werden könnten, sich der allernotwendigsten Regeln der Logik zu bedienen. So besitzen wir denn auch aus Leibniz' Feder ein Zeugnis über den Wert der aristotelischen Schullogik, welches alles das umfaßt, was nur von einem aufgeklärten Geiste voll geschichtlichen Verständnisses um 1700 ausgesagt werden konnte: ich meine den Brief an Gabriel Wagner (Realis de Vienna) aus dem Jahre 1696, der, soweit er die Logik beurteilt, in eine Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland hineingehört, da er das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung zieht[2]).

---

[1]) Theodicee § 27; Gerh., S. 66 a. a. O.: elle enseigne des moyens infallibles de résister à l'erreur dans ces occasions.

[2]) Gerh., VII, S. 514ff. Nach dem Texte Guhrauers in seiner Ausgabe der „Deutschen Schriften", I, S. 376—381 hier wiedergegeben: „Unter der Logik der Denkkunst verstehe ich die Kunst, den Verstand zu gebrauchen, also nicht allein, was fürgestellt, zu beurtheilen, sondern auch, was verborgen ist, zu erfinden. Wenn nun eine solche Kunst möglich, das ist, wenn trefliche Vortheile in solchen Wirkungen darzugeben, so folget, daß diese Kunst auf alle Weise zu suchen und hochzuschätzen, ja aller Künste und Wissenschaft Schlüssel zu achten. Nun scheinet, daß mein geehrter Herr zugebet, daß im Nachdenken und Erforschen sich schöne Vortheile finden; wenn er derohalben nicht zugeben wollte, daß man deren Begriff eine Logik nennen soll, so würde der Streit vom Worte seyn; weil ihm aber dergleichen nicht zutraue, so sehe nicht, wie seine Gedanken anders zu nehmen, als daß er zwar nicht die rechte Logik, wohl aber dasjenige verwerfe, was wir bisher unter deren Namen verehren.

Wenn es nun diese Meinung hat, so muß ich zwar bekennen, daß alle unsere bisherigen Logiken kaum ein Schatten sein dessen, so ich wünsche, und so ich gleichsam von ferne sehe, muß aber gleichwohl der wahrheit zur Steuer und einem jeden sein gebührend Recht zu tun, bekennen, daß ich auch in der bisherigen Logik viel Gutes und Nützliches finde, dazu mich denn auch die Dankbarkeit verbindet, weilen ich mit Wahrheit sagen zu können vermeine, daß mir die Logik, auch wie man sie in Schulen lehrt, ein Großes gefruchtet.

Der Brief an Wagner fordert aber bei allem Lob der Logik zugleich eine gründliche Reform im Sinne einer Erweiterung der von Aristoteles begründeten Wissenschaft. Die bisherige Logik sei

---

Ehe ich noch zu einer Schul-Classe kam, da man sie treibet, war ich ganz in den Historien und Poeten vertiefet; denn die Historien hatte ich angefangen zu lesen, fast sobald ich lesen können, und in den Versen fand ich große Lust und Leichtigkeit; aber sobald ich die Logik anfing zu hören, da fand ich mich sehr gerührt durch die Vertheilung und Ordnung der Gedanken, die ich darin wahrnahm. Ich begundt gleich zu merken, daß ein Großes darin stecken müßte, so viel etwa ein Knabe von dreizehn Jahren in dergleichen merken kann. Die größte Lust empfand ich an den sogenannten Prädikamenten, so mir vorkam als eine Musterrolle aller Dinge der Welt und suchte ich in allerhand Logiken nach, um zu sehen, wo solch allgemein Register am besten und ausführlichsten zu finden; ich fragte oft mich und meine Mitschüler, in welches Prädicament und dessen Fach wohl dies und jenes gehören möchte, ob mir wohl nicht anstund, daß man soviel davon ganz ausschloß; einige der Prädicamenten, als sonderlich die zwei, wo nicht vier letzten, auch bei mir bald wegfielen, weil sie in den vorigen begriffen oder deren Nutzen sich in der Tat nicht zeigen wollte. Ich kam bald auf einen lustigen Fund, wie man oft vermittelst der Prädikamente etwas erraten und sich erinnern könne, was einem ausgefallen, wenn man nemlich das Bild davon noch hat, aber solches in seinem Hirn nicht sofort ertappen kann; denn da darf man sich oder andere nur nach gewissen Prädikamenten und deren ferneren Eintheilungen (davon ich gar ausführliche Tafeln aus allerhand Logiken zusammengetragen hatte) befragen und gleichsam examinieren, so schließet man bald aus, was zur Sache nicht dienet, und treibet das Werk dergestalt in die Enge, daß man auf das recht Schuldige kommen kann und dergestalt hätte vielleicht Nebucadnezar auch seinen vergessenen Traum wieder erwecken können. Bei solchem Eintäfeln der Kenntnisse kam ich in Übung der Eintheilung und Aftereintheilung (divisionis und subdivisionis) als einen Grund der Ordnung und als ein Band der Gedanken. Da mußten die Ramisten und halben Ramisten herhalten, sobald sich ein Register zusammengehörender Dinge fand; und sonderlich sooft ich ein Geschlecht oder Gemeines antraf, so eine Zahl der besonderen Arten unter sich hatte, als z. E. die Zahl der Gemüthsbewegungen oder der Tugenden und Laster, so mußte ich sie in eine Tafel bringen und versuchen, wie die Arten nacheinander herauskämen, und da fand ich gemeiniglich, daß die Erzählung unvollkommen, und noch mehr Arten beigesetzt werden könnten. Mit solchen allen hatte ich meine besondere Lust, schrieb auch allerhand Zeug zusammen, so zwar nicht geachtet, sondern verloren, doch lange Jahre hernach etwas davon ohngefähr gefunden, so mir noch jetzt nicht ganz mißfällt. Den Nutzen dieser Übung befand ich hernach, wenn ich eine Materie ausführen wollte, und erinnere mich, daß einstmals, da etwas von mir aufgesetzt, mich ein gelehrter Freund gefraget, wie mir doch alles, so ich anbracht, auch dienlich, aber nicht sofort zu erblicken, beigefallen. Dem ich geantwortet (wie es dann auch wahr) daß

kaum ein Schatten dessen, so er wünsche, Aristoteles' verdienstvolle und nicht hoch genug zu rühmende Arbeit darum nur ein Anfang und gleichsam das Abc. Deswegen genügt es nun aber

---

es durch divisiones und subdivisiones geschehen, die ich gleichsam als ein Netz oder Garn gebrauchet, das flüchtige Wild zu fangen. Ich fand auch, daß die Eintheilung diene, rechte Beschreibungen von den Dingen zu machen, ander Nutzen zu geschweigen. Zu allem Glück war ich in den sogenannten Humanioribus ziemlich fortgeschritten, ehe ich zu diesen Gedanken gekommen, sonst würde ich mich schwerlich haben überwinden können, wieder zurück von den Sachen zu den Worten zu gehen.

Ich hatte auch sonsten viel Einfälle, die ich zu Zeiten den Lehrmeistern fürtrug, als unter andern: ob nicht gleich, wie die termini simplices oder Kenntnisse (Notiones) durch die bekannten Prädikamente in Ordnung bracht, also auch eigne Prädikamente und ordentliche Reihen für die Terminos complexos oder Wahrheiten zu sagen machen. Ich wußte nemlich damals nicht, daß der Wißkünstler Grundbeweise (Mathematicae demonstrationes) eben dasjenige sei, was ich wünschte. Ich bemerkte auch, daß die Topica oder Sammelplätze der Erklärungs- und Beweismittel nicht wenig dienen, uns dasjenige, so wir zwar im Kopf, aber nicht in Gedanken haben, zu gehöriger Zeit zu erinnern, also nicht nur von den Sachen viel herzuschwätzen, sondern auch sie besser zu untersuchen, und bemerkte ich bereits damals, daß solche Plätze (Loci) oder Hauptsitze als Quellen zu gebrauchen, nicht nur der Beweismittel einer dargestellten Wahrheit, sondern auch der Erklärungsmittel einer vorgegebenen Sache, und daß sie also nicht allein Beweislichkeiten (argumentabilia) so zu reden, sondern auch Beileglichkeiten (praedicabilia) seien, allso die bekannten fünf praedicabilia des Porphyrii beiweiten nicht zureichen, welche nur die praedicata in recto oder Benennungen, und auch die nicht alle in sich haltem, maßen noch die Begränzung (definitio, bepaeling nennen es die Holländer), und Eintheilung (divisio) beizufügen. Denn es ja auch eine Beilage ist, daß z. E. jeder regulierter Körper 4 oder 6 oder 8 oder 12 oder 20seitig sey; aber diejenigen praedicabilia, so da dienen pro praedicatis in obliquo oder die Quellen der Anbeilagen, wenn ich so reden sollte, hat Porphyrius übergangen und diese stecken in Topicis, maßen Ursach, Werk, Ganzes, Theil in der that dergleichen sein, und finde ich daß Hr. Placcius, berühmter Ictus in Hamburg, (dessen Gelehrsamkeit, Fleiß, Nachdenken und sonderlich gutes Absehen ich hochschätze und dessen Kundschaft meinem geehrten Herrn wünsche) von den Locis vor anderen wohl gehandelt und den Kern zusammengefaßt; die Juristen haben sich in ihren Locis legalibus und sonst der Dinge nützlich bedient. Es entsteht auch eine gewisse Kunst zu fragen, nicht nur den Richtern und Berichteten dienlich, sondern auch auf Reisen wohl zu gebrauchen bei denen Gelegenheiten, da seltsame Dinge oder sonderbare Personen zu sehen oder zu sprechen, von denen viel zu erfahren stehet, damit man nemlich solche vorbeistreichende und nicht wiederkommende Fügung wohl brauche und nicht hernach auf sich selbst böse sei, daß man dies oder jenes nicht gefraget oder beobachtet. Dahin gehöret

nicht zu tadeln, man muß weiterbauen. Leibniz rügt die neuen Logiker, „so die Alten tadeln und nicht verbessern“ [1]). Den Fortschritt, soweit er selbst ihn erzielen konnte, glaubt er der Mathematik zu verdanken, ohne deren Hilfe er nicht weitergekommen wäre. Von Weigel angeregt, sah er die Logik mit den Augen eines Mathematikers an. Und da für beide die aristotelische Auffassung der Logik als eines gedanklichen Systems, das die Wirklichkeit erfaßt und erfassen sollte, maßgebend blieb, so ist für Leib-

auch die Kunst, die Natur selbst auszufragen und gleichsam auf die Folterbank zubringen, ars experimentandi, so Verulamius wohl angegriffen. Mein geehrter Herr wird sagen, daß die wackersten Köpfe sich solcher Vortheile wenig bedienen, sondern mit ihrem natürlichen Verstande genug zu recht kommen, und daß schlechte Tropfe mit allen Vorteilen es ihnen nicht gleich tun. Es ist nicht ohne; es ist aber auch wahr, daß wenig sein so die Vortheile wissen oder brauchen und daß es gleichsam ein Verhängnis für das menschliche Geschlecht, daß es die von Gott erzeigte Gnade und Schätze der gütigen Natur so wenig sich zu Nutz macht; wie ich dann der Meinung bin, daß die Menschen bereits jetzo unglaubliche Dinge leisten können, wenn sie recht dazu thun wollten, aber ihre Augen werden anoch gehalten, und Alles muß Zeit haben, reif zu werden; demnach stehe ich in den Gedanken, daß ein schlechter Kopf mit den Hülfsvortheilen und und deren Übung es dem Besten bevorthun könnte, gleichwie ein Kind mit dem Lineal bessere Linien ziehen kann, als der größte Meister aus freier Hand. Die herrlichen Ingenia aber würden unglaublich weit gehen können, wenn die Vortheile dazu kämen.

Bisher habe von dem Theil der bekannten Logik geredet, so zur Erfindung dienet, nun muß auch von dem Theil gedenken, so zum Urtheil gehöret, welches zwar einigermaßen vorhergehen sollte; und da kommen für die Schlußfolgen mit samt den Figuren und Arten der Schlüsse. Dies Theil hält man für das unnützlichste und spottet über Barbara, Celarent; ich habe es aber auch anders befunden, und ob zwar Hr. Arnauld in seiner Denkkunst selbst meinet, die Menschen fehlten nicht leicht in der Form, sondern fast allein in der Materie, so verhält sichs doch in der That ganz anders, und hat Herr Hugens mit mir beobachtet, daß gemeiniglich die mathematischen Fehler selbst, so man Paralogismus nennet, von verwahrloster Form entsprossen. Es ist gewiß kein Geringes, daß Aristoteles diese Formen in unfehlbare Gesetze brachte, mithin der erste in der That gewesen, der mathematisch außer der Mathematik geschrieben. Ich habe auch etwas zur Neugierigkeit beigetragen, indem ich wißkünstig bewiesen, daß jede der vier Figuren just nur sechs gültige Formen habe, und also (gegen die gemeine Lehre), eine so viel als die andere; inmaßen die Natur in allen Dingen regulär; und dies deucht mich nicht weniger beachtungswürdig, als die Zahl der regulären Körper. Zwar ist diese Arbeit des Aristoteles nur ein Anfang und gleichsam das ABC . . .

[1]) Gerh., VII, S. 526; Guhrauer, a. a. O., I, S. 391.

niz aus der Jugendepoche die Anschauung geblieben, daß das Weltall als Ganzes mathematisch-logisch zu denken ist und ebendaher die Harmonie des Universums stammt. In diesem Sinne hat Leibniz die Logik ausgebaut, so daß Philalethes in den „Neuen Versuchen" richtig bemerkt, sie sei aus einem Schülerspiel gleichsam zu einer allgemeinen Mathematik geworden[1]). Und wie eine Erinnerung an Weigel klingt es, wenn Leibniz von Aristoteles rühmt, daß er als erster mathematisch außer der Mathematik geschrieben habe[2]). So wird sein Wunsch, daß vor aller Logik die Mathematik gelernt werde, verständlich. Mathematik und Logik rücken ihm so nahe aneinander, daß ihm mathematisch schreiben und in logischer Form schließen ein und dasselbe sind[3]).

Ein logisches System hat Leibniz nun nicht ausgearbeitet; wir müssen vielmehr aus den gelegentlichen Urteilen zusammenzustellen suchen, welches seine Anschauungen über Hauptfragen der Logik sind; besonders wertvolle Ausführungen hierüber enthalten die „Neuen Versuche über den menschlichen Verstand".

Die Kategorienlehre, mit der die Schullogik zu beginnen pflegte, hatte bereits den jungen Leibniz angezogen. Wir sahen, wie sie mit den Anstoß zur ars combinatoria gab. Er hat an ihrem Werte festgehalten, allerdings mit einer verfeinerten Auffassung von ihrer Bedeutung. War sie ihm in der Jugendzeit erschienen wie eine „Musterrolle aller Dinge der Welt"[4]), so hatte er selbst damit den ontologischen Irrtum geteilt, den er in den „Neuen Versuchen" Philalethes wider die herkömmliche Logik erheben läßt: „Wer ist wohl in der peripatetischen Philosophie groß geworden und bildet sich nicht ein, daß die zehn Wörter, welche die Prädikamente bezeichnen, der Natur der Dinge genau entsprechen[5])?" wie denn etwa Melanchthon die Kategorien als ordines rerum bezeichnete. Jetzt erblickt Leibniz darin einen Mißbrauch, der nur dazu führe, Dunkel zu verbreiten. Die Worte für die Sache zu nehmen, sei ein verhängnisvoller Irrtum. Allein der Wert der Prädikamente wird dadurch keineswegs hinfällig. Denn die Logik ist insonderheit

---

[1]) Neue Versuche über den menschlichen Verstand, übers. von Cassirer, 1915, S. 592, B. IV, c. 17.

[2]) Gerh., VII, S. 519.

[3]) Erdmann, S. 110: „de vera methodo phil. et theolog.": idem esse mathematice scribere quod in forma, ut logici vocant, ratiocinari.

[4]) Gerh., VII, S. 515; Guhrauer, a. a. O., I, S. 377.

[5]) Zum Folg.: Neue Versuche, III, c. 10, Cassirer, S. 393f.

die Kunst, welche die Ordnung und den Zusammenhang der Gedanken lehrt, und für diese Aufgabe bleibt der Plan der Kategorien vortrefflich. „Man sollte, statt sie zu verwerfen, lieber daran denken, sie zu verbessern. Die Substanz, die Quantität, die Qualität, das Handeln und Leiden und die Relation, d. h. fünf allgemeine Titel des Seins, könnten mit den Begriffen, die aus ihrer Zusammensetzung entstehen, hinreichen". Hätte die Aristotelesphilologie jener Zeit sich nach heutiger Methode mit der Kategorienlehre befaßt, so würde Leibniz gewußt haben, daß Aristoteles selbst die Zehnzahl außer in der Schrift über die Kategorien nur einmal gibt, und zwar in der Topik (103b 20), daß er sich vielmehr allermeist mit der Aufzählung derjenigen begnügt, die er doch als die wichtigsten betrachtet haben muß, und zwar erscheinen nun als diese *ουσια*, *ποιον*, *ποσον*, *παϑη* (*και κινησεις*), *προς τι*[1]).

In der Urteilslehre nimmt Leibniz eine ähnliche Stellung ein. Die Definition der Wörter nach Geschlecht und artbildendem Unterschied bedarf der Verbesserung[2]). Denn an sich ist die Kunst, die Dinge nach Geschlechtern und Arten zu ordnen, von hoher Bedeutung. Nur kann der Logiker dadurch allein keine vollkommene Definition erzielen, weil Gattung und artbildender Unterschied oft vertauscht werden können, „so daß es scheint, als ob Geschlecht und Artunterschied nur wie Substantiv und Adjektiv sich voneinander unterscheiden: wie wenn, statt daß man sagt: der Mensch ist ein vernünftiges Tier, die Sprache den Ausdruck verstattete, der Mensch sei ein tierisch Vernünftiges, d. h. eine vernünftige Substanz, die mit einer tierischen Natur begabt ist"[3]). Oder er führt in diesem Zusammenhange die Definition des Quadrats an: das Quadrat ist eine vierseitige regelmäßige Figur, und: das Quadrat ist ein regelmäßiges Vierseit. Daß dieser Wechsel von Gattung und artbildendem Unterschied möglich sei, hänge davon ab, daß die Ordnung in den Unterabteilungen veränderlich sei.

Diese Betrachtung bestimmt weiterhin sein Urteil über Nominal- und Kausal- oder Realdefinition[4]); denn jene Tatsache, daß die Grenzen zwischen Gattung und Art, auf den unteren Stufen ins-

---

[1]) Prantl, Gesch. d. Logik, I, S. 207.

[2]) Neue Versuche, III, c. 3 u. 4, Guhrauer, a. a. O., I, S. 390.

[3]) Cassirer, a. a. O., S. 320. Vgl. Buchenau, I, S. 39, Gerh., VII, S. 292: de synthesi et analysi universali etc.

[4]) Vgl. darüber Gerh., IV, S. 424f., VII, S. 292ff.; Neue Versuche, III, c. 3.

besondere, nicht fest sind, macht eine Erklärung nötig. Leibniz findet, sie liege in der Natur der Dinge selbst, die fließende Grenzen hätten und dadurch sogar Willkür zuließen, so bei der bekannten Frage, wer kahlköpfig sei oder was man als Größe bezeichnen könne[1]). Eine gute Realdefinition hat die Entstehung, die Erzeugung (*γενεσις*) einer Sache darzutun, d. h. die Möglichkeit des Definierens überhaupt. Während die Nominaldefinition nur die Merkmale aufzählt, die genügen, um das Objekt von anderen zu unterscheiden, zeigt die kausale Definition also den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Wesenheit, die es zu bestimmen gilt, zugleich ihre reale Gebundenheit. Darum steht eine beliebige Verknüpfung der Begriffe nicht in unserer Macht; auch die Verknüpfung der Begriffe ist metaphysisch eingebettet. Und das gibt aller kausalen Definition einen erhöhten Wert: sie dient dem apriorischen Erkennen. Denn a priori erkennen wir, „wenn wir die Vorstellung in ihre Elemente, d. h. in andere Vorstellungen, deren Möglichkeit bekannt ist, auflösen und wissen, daß in ihnen nichts miteinander Unverträgliches enthalten ist. Dies ist z. B. der Fall, wenn wir die Art, in der sich der Gegenstand erzeugen läßt, einsehen, weshalb die kausalen Definitionen von vorzüglicher Bedeutung sind[2]).“ Da aber die Nominaldefinition gleichfalls Merkmale enthält, denen ein reales Verhältnis zugrunde liegt, aus dem sich ihre Berechtigung wie ihre Unsicherheit und die gewisse Willkür erklärt, so hat in der Tat Leibniz niemals den metaphysischen Standpunkt des Aristoteles überschritten[3]).

Daher wird auch Leibnizens Hochschätzung der Definition begreiflich. Er nennt sie eine „deutliche Auseinandersetzung der Ideen“ (une exposition distincte des idées[4]) und verlangt wiederholt, man solle auch die Beweise der Axiome aufsuchen, und zwar mit Hilfe der Definitionen. Nur wenn es gelänge, die eingeborenen Grundsätze auf die ersten Prinzipien, d. h. auf identische und unmittelbare Axiome zurückzuführen, würden alle Zweifel behoben

---

[1]) Cassirer, a. a. O., S. 335f.

[2]) Nach Buchenau, a. a. O., I, S. 27, aus den: Meditationes de cognitione, veritate et ideis, Gerh., IV, S. 425.

[3]) Das hat Kabitz, a. a. O., S. 33, Anm. 1, mit vollem Recht Cassirer gegenüber behauptet. Darum ist auch Trendelenburgs Einwand gegen Leibniz, er lockere die alte aristotelische Regel für die Definition, abzuweisen, s. Histor. Beiträge, III: „Über das Element der Definition in L.s Philosophie“, S. 48ff., bes. S. 53f.

[4]) Neue Versuche, I, c. 2; Gerh., V, S. 92.

werden. Ja, er möchte den Beweis bis auf Euklids Axiome ausgedehnt wissen und lobt die Versuche der Alten, eines Apollonius und Proclus, welche die Grundsätze des Euklid hätten beweisen wollen[1]).

Die Kunst des Schließens empfiehlt Leibniz dringend für wichtige, zumal theologische Streitfragen, weil sie dazu nötigen, alles auf die „allereinfaltigsten und handgreiflichsten" Schlüsse zu bringen. Den gleichen Vorteil biete der Syllogismus für wissenschaftliche Disputationen; er verhindere Mißverständnisse, Wiederholungen, Ausschweife, alle Weitläuftigkeit. Allein mehrfach verwirft er das Haften am Syllogismus, welches einem bäurischen Rechnen an den Fingern gleichkomme. Ohne den Wert selbst solcher „Kinderlogik" ganz verkennen zu wollen, tadelt er dennoch, daß man „eins der wichtigsten Mittel, die menschlichen Fehler zu leiten, fast bloß zu einem Kinderspiel macht, dessen man sich hernach gleichsam schämet, wenn man zu was Rechtes schreitet[2])". Dabei hatte Leibniz selber bereits in der ars combinatoria einen künstlichen Aufbau der Schlußfiguren versucht und glaubte, nachgewiesen zu haben, die vier Figuren hätten je sechs Modi, so daß im ganzen 24 Modi des Schließens möglich seien, eine Erfindung, der er sich noch im Alter gerühmt hat, als er gegen Locke die Syllogistik verteidigte[3]). Am nachgiebigsten zeigt er sich gegenüber den Einwänden wider die schulgemäße Form zu schließen; so tritt er für die von Ramus und Gassendi gepflegte Form ein, mit dem Untersatz statt, wie Aristoteles, mit dem Obersatze zu beginnen. Die scholastische Form sei gewöhnlich unbequem, auch ungenügend und lasse sich schlecht handhaben, aber, fährt er fort, „ich behaupte zugleich, daß es nichts Wichtigeres geben könnte als die Kunst, der wahren Logik gemäß förmlich zu argumentieren, d. h. vollständig dem Inhalte und klar der Ordnung und Gültigkeit der Folgerungen nach, mögen sie an sich evident oder vorher erwiesen sein[4])". Und hier ist es nun, wo Leibniz umreißt, was er von einer reformierten Logik erwartet: sie verbessert die Topik des Aristoteles, die ganz und gar nicht Leibniz' Sinn entspricht, die Logik des Wahrscheinlichen wie die

[1]) Ebenda I, c. 2 u. 3, Gerh., V, S. 92, 98. In den Initia rerum mathem. metaphys., s. Buchenau, I, S. 53ff., gibt L. Beispiele von solchem Beweise eines Axioms.

[2]) Brief an Wagner, Guhrauer, I, S. 383; Gerh., VII, S. 520.

[3]) Neue Versuche, IV, c. 17; Cassirer, S. 582.

[4]) Cassirer, a. a. O., S. 587.

der Erfindung[1]). Darum erscheint sie Philaletes wie eine höhere Logik, die sich zur gemeinen verhält wie das Abc zur Wissenschaft, gleichsam wie eine allgemeine Mathematik, und sie führt insofern über Aristoteles entscheidend hinaus, was Leibniz in seiner versöhnlichen Weise, zugleich in knapper geschichtlicher Zusammenfassung so ausdrückt: „Man muß in der Tat zugeben, daß die scholastische Form der Vernunftschlüsse wenig in der Welt angewendet wird und daß sie zu lang sein und Verwirrung stiften würde, wenn man sie ernstlich gebrauchen wollte. Wollen Sie dennoch glauben, daß ich die Erfindung der syllogistischen Form für eine der schönsten, ja der wichtigsten Entdeckungen des menschlichen Geistes halte? Sie ist eine Art allgemeiner Mathematik, deren Bedeutsamkeit noch nicht hinlänglich erkannt ist, und man kann sagen, daß eine Kunst der Unfehlbarkeit in ihr enthalten ist, wenn man sie wohl anzuwenden versteht und wenn diese Anwendung möglich ist, was nicht immer der Fall ist. Freilich muß man wissen, daß ich unter den förmlichen Schlüssen nicht allein jene scholastische Art der Beweisführung, deren man sich in den Schulen bedient, verstehe, sondern jedes Räsonnement, das kraft seiner Form schlüssig ist und bei dem man kein Glied zu ergänzen braucht. Demnach gelten mir ein Kettenschluß (eine Reihe von Syllogismen, bei denen die Wiederholung der einzelnen Glieder vermieden wird), ja selbst eine richtig angestellte Rechnung, ein algebraischer Calcul, eine Lösung der Infinitesimalanalysis ebenfalls nahezu als ‚Argumente in Form', weil die Schlußart in ihnen vorher bewiesen worden ist, so daß man sicher ist, sich in ihr nicht zu täuschen“[2]).

Bleibend wertwoll ist es, daß Leibniz klar erkannt und es hier ausgesprochen hat, daß die Gesetze der Logik keine anderen sind als die des gesunden Menschenverstandes, nur in methodischer Ordnung niedergeschrieben. Damit ist der Streit über Wert und Unwert des Schließens geklärt; er kann lediglich die äußere Form treffen, nie aber auf Sein und Nichtsein des Schließens gehen. Denn auch für Leibniz ist der Schluß „der unerläßliche Bestandteil einer jeden Behauptung und Beweisführung“, wie für Wundt, den Leibniz unserer Tage, der mit unserem Denker gerade in der Beurteilung des logischen Schlusses fast übereinstimmt[3]). —

---

[1]) Vgl. Theodicee, § 30; Gerh., VI, S. 68; Kortholt, a. a. O., III, S. 273, 251.

[2]) Cassirer, a. a. O., S. 580f.

[3]) Wundt, Logik I[3], S. 308.

Leibnizens Ausführungen über ethische Fragen zeigen ebenfalls in seiner späteren Lebenszeit Kenntnis der aristotelischen Ethik und ihr verwandte Lehrsätze, allein nicht in solchem Umfange, daß sie zugrunde lägen oder daß wesentlich von ihr aus der Gedankengang bestimmt würde, von dieser allgemeinen Verwandtschaft abgesehen, daß auch Leibniz die Prinzipien des Naturrechts mit denen der Ethik vereint. Denn was will es viel besagen, wenn der Begriff ἕξις im aristotelischen Sinne ausgelegt und etwa die Gerechtigkeit als habitus viri boni bestimmt wird[1])? Oder wenn schon Trendelenburg mit Wohlgefallen feststellte, daß Leibniz in seinem Entwurf aus der Jugendzeit über das Naturrecht und die Einteilung der Gesellschaft oder Gemeinschaft sich dem ersten Buche der Politik anschließt[2])? Beachtenswerter erscheint vielleicht, was er über Freiheit und Gerechtigkeit zu sagen hatte. Heißt es auf einem Übungsblatt de libertate: coactum est, cuius principium est externum, so findet sich dazu ein Beleg in der nikomachischen Ethik. Allein solche Definition muß als Gemeinplatz angesehen werden und spricht nicht dafür, daß absichtlich auf Aristoteles' Schrift Bezug genommen werden sollte[3]). Eher verdient es gewürdigt zu werden, daß Leibniz in der Theodicee[4]) Aristoteles gegen Cicero verteidigt, der dem Stagiriten vorgeworfen habe, er lasse aus dem Fatum eine Notwendigkeit folgen. Aristoteles habe dagegen, nach unserem Philosophen, Freiheit und Zufälligkeit recht gut gekannt, und sei sogar zu weit gegangen, indem er, „par inadvertence comme je crois", behaupte, Aussagen über die zukünftigen Zufälligkeiten besäßen keine sichere Wahrheit. Denn in dem Bestreben, Freiheit und Notwendigkeit zu versöhnen, treffen sich beide Philosophen, und gerade die Zufälligkeit der Dinge hat Leibniz zu eigenen Überlegungen getrieben, die nun freilich, schon durch Einführung des mathematischen Begriffes vom Unendlichen, über Aristoteles hinausgehen[5]). Doch wußte er sich stets mit diesem darin einig, daß die Handlungen nur dann frei zu nennen seien, wenn sie nicht allein spontan, sondern auch aus Überlegung erfolgten[6]).

---

1) Vgl. Jacoby, a. a. O., S. 13f., 34.

2) Guhrauer, a. a. O., I, S. 414—419, Trendelenburg, Histor. Beiträge, II, 1855, S. 251.

3) Erdmann, S. 669; Nik. Eth., III, c. 1, 1110a 17f., 1110b 1—4.

4) § 331; Gerh., VI, S. 311.

5) Buchenau, II, S. 497ff.: über die Freiheit.

6) Neue Versuche, II, c. 21, § 9, Nik. Eth., III, 4, 1111b 7—10, 1112a 14—17.

Sehr oft erwähnt Leibniz anerkennend den aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit, seitdem er ihn in der Jugend gegen Grotius verteidigt hat. Er erinnert sich dessen noch gern im Alter[1]), rühmt vor Molanus[2]), daß in der aristotelischen Philosophie sämtliche Tugenden vortrefflich in Beziehung zur universalen Gerechtigkeit gesetzt seien, etwas, das Aristoteles nicht hoch genug anzurechnen sei und ihn über die scholastischen Nachfolger erhebe, und diese hätten seine Lehre übernehmen können, weil Aristoteles in seinem Kapitel über die Gerechtigkeit sehr rechtgläubig gewesen sei[3]).

Zahlreich finden sich von Aristoteles übernommene und angeregte Gedankengänge in der Physik. Wir sahen, wie noch auf der Stufe der „reformierten Philosophie" Leibniz mit Aristoteles' Hilfe den Weg zu einer eigenen mechanischen Theorie fand, daß er als Rudiment noch die substantialen Formen mitführte neben vielem anderen, das unausgeglichen blieb und ihn selbst nicht befriedigte. Gedankengänge nun, die Aristoteles an die Bewegung (*κινησις*) knüpfte, sind von Leibniz beibehalten worden. Die Vorstellung, daß alle Tätigkeit des Körpers Bewegung sei, hatte neben anderem den Ausbau der kinetischen Theorie von der Materie geleitet. Und noch dreißig Jahre später verteidigt Leibniz die aristotelische Definition der Natur als Prinzip der Bewegung und der Ruhe[4]) und dabei zugleich den weiteren Sinn, in dem Aristoteles den Begriff der *κινησις* gefaßt habe. Die Bestimmung der Bewegung (nach Aristoteles *ἡ του δυνατου ᾗ δυνατον εντελεχεια*[5]) umfasse nicht bloß die Ortsbewegung oder Ruhe am Ort, sondern allgemein die Veränderung und das Beharren. Leibniz trifft mit dieser Deutung in der Tat den Sinn der schwierigen Definition und behauptet mit Recht ihren gehaltvollen Sinn denen gegenüber, welche annahmen, daß Aristoteles nur die örtliche Bewegung darunter verstanden habe[6]).

In der confessio contra atheistas[7]) war ausgeführt worden, wie der Begriff der Bewegung mit Notwendigkeit auf einen ersten Beweger hinführe. Fast vierzig Jahre später nimmt Leibniz denselben

---

[1]) Kortholt, I, 2, S. 271, 2. 7. 1715.

[2]) a. a. O., II, S. 150.

[3]) Theodicee, § 182; Gerh., VI, S. 224.

[4]) De ipsa natura etc., Gerh., IV, S. 505.

[5]) Phys., III, c. 1, 201 a 10, s. Neue Versuche, II, c. 21, § 1, Cassirer, S. 161.

[6]) Gerh., IV, S. 393, Buchenau, I, S. 329 und Neue Versuche, III, c. 4, Cassirer, S. 329.

[7]) Gerh., IV, S. 107.

Gedanken wieder auf, in einem Aufsatze, dem die Monadenlehre und das System der vorherbestimmten Harmonie zugrunde liegen, in den considérations sur les principes de vie, 1705[1]). Das System der vorherbestimmten Harmonie vereinigt in sich das Reich der wirkenden und der Zweckursachen, und zwar derart, daß es das große Prinzip der Physik, die Bewegung eines Körpers verändere sich nur durch den Stoß eines anderen in Bewegung befindlichen Körpers, in ganzer Strenge und Allgemeinheit festhalte. Dadurch habe es vor allen bisherigen Naturlehren einen großen Vorteil, übertreffe vor allem die materialistischen Systeme. „Denn dieses allgemeine Prinzip schließt zwar die ersten Beweger im besonderen aus, indem es den Seelen oder den immateriell geschaffenen Prinzipien dieses Vermögen abspricht, führt indessen auf der anderen Seite um so sicherer und klarer zu dem ersten allgemeinen Beweger, von dem in gleicher Weise der Zusammenhang und die Übereinstimmung aller Vorstellungen kommt[2]).“ Dieser Schluß auf den ersten Beweger wird keineswegs rein dialektisch genommen, sondern die beiden nach dem System der vorherbestimmten Harmonie vereinigten Reiche genügen wohl, jedes für sich allein, um im einzelnen alles zu erklären, jedoch niemals, wenn ihr allgemeiner Ursprung begründet werden soll, weil beide aus einer Quelle hervorgehen. Darum heißt es: „Eben die Maxime, daß es keine Bewegung gibt, die nicht gemäß den mechanischen Regeln in einer anderen Bewegung ihren Ursprung hat, führt uns zu dem ersten Beweger zurück, weil die Materie an sich gegen jeden Zustand der Ruhe oder Bewegung indifferent ist, somit also, wenn sie nichtsdestoweniger stets dieselbe Bewegung mit der gleichen Kraft und Richtung beibehält, diese Eigenschaft nur durch den Urheber der Bewegung selbst erhalten haben kann.“ Auf diese Weise gliedert Leibniz den alten Beweis für das Dasein Gottes seiner Lehre ein.

Die substantialen Formen dagegen verschwinden aus seinem System und sollen durch den Begriff der Monade gedeckt werden[3]). Und ebenso löst Leibniz vom Boden seiner neuen Lehre aus den

---

[1]) Gerh., VI, S. 541f.

[2]) Buchenau, II, S. 66ff.

[3]) De ipsa natura etc., Gerh., IV, S. 511: atque hoc ipsum substantiale principium quod in viventibus anima, in aliis forma substantialis appellatur, et quatenus cum materia substantiam vere unam seu unum per se constituit, id facit, quod ego Monadem appello; vgl. Buchenau, I, S. 259 aus dem „Spec. dynam.“.

die Scholastik von ihren Anfängen an unaufhörlich erfüllenden Streit über den Ursprung der Formen. De Bosses[1]) hatte gemeint, die Monaden müßten, als Substanzen betrachtet, einen Modus haben, durch den sie das natürliche Prinzip der Tätigkeit würden. Jedoch Leibniz verwirft jeden Modus, sei es die Qualität, sei es die Aktio, schon deswegen, weil die Monaden kein Prinzip irgendeiner Tätigkeit sind, die nach außen gerichtet ist. Die rechte Vorstellung von der Monade schließe überhaupt die Annahme des Entstehens und Vergehens aus, und damit fielen die unentwirrbaren Schwierigkeiten, in die sich die Peripatetiker verstrickt hätten, solange sie im wahren Sinne an Entstehen und Vergehen der Substanzen glaubten.

Unvergleichlich wertvoller ist der Dienst, den die aristotelische Philosophie Leibniz in der Entwicklung seiner Lehre von der Materie geleistet hat[2]). Als Jüngling kennzeichnete Leibniz die Natur des Körpers, mit Demokrit, Gassendi und Descartes, durch die Merkmale der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, setzte sie in die „träge Masse" und dachte den Körper allgemein nur unter mathematischen Begriffen wie Größe, Gestalt, Ort und deren Änderung. Diese Auffassung wurde durch folgende Überlegung überwunden: Wird der Körper lediglich mathematisch-geometrisch aufgefaßt und ohne daß ihm eine Kraft einwohnt, dann muß ein ruhender Körper von dem kleinsten in Bewegung befindlichen mit fortgerissen werden, ohne daß der kleinere Körper irgendwelche Verzögerung erleidet; widerstandslos wird der größere folgen, da er ja der Bewegung gegenüber gleichgültig ist. Die Folge wäre Wirkung ohne Gegenwirkung, und da alles von allem geleistet werden könnte, hörte jede zahlenmäßige Bestimmung der Kräfte auf[3]). Ausdehnung und Undurchdringlichkeit können darum nicht die einzigen Merkmale des Körpers bilden; Descartes' Standpunkt wird unhaltbar. Zur Ausdehnung muß die Vorstellung einer Kraft hinzutreten. Und zwar geht die natürliche Kraft der Ausdehnung voran; sie ist vom Schöpfer den Dingen überall eingepflanzt, ihre

[1]) Erdm., S. 741; Gerh., II, S. 518.

[2]) Hauptstellen: 1691: Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue, Erdm., S. 112f.; 1692: von Bossuet, Dutens, I, S. 530, 1694: de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, Gerh., IV, S. 468ff.; 1695: specimen dynamicum, Buchenau, I, S. 256ff.; 1698: de ipsa natura sive de vi insita etc., Gerh., IV, S. 504ff.; 1702: Abhandlung über die Philosophie des Descartes, Gerh., IV, S. 393, Buchenau, I, S. 329.

[3]) Buchenau, I, S. 267ff.

„innerste Natur". „Denn Wirken ist das Charakteristikum der Substanz, die Ausdehnung dagegen besagt nichts anderes als die stetige Wiederholung oder Ausbreitung einer schon vorausgesetzten strebenden und widerstrebenden, d. h. widerständigen Substanz, kann also unmöglich die Substanz selbst ausmachen[1])."

Die Idee der Kraft ist weit mehr als bloße *δυναμις*, potentia nuda, sie ist Entelechie, und darum kann die Substanz nicht aufhören zu wirken. Hiermit glaubt Leibniz, er habe „die überlieferte Lehre der Peripatetiker von den Formen oder Entelechien — auf verständliche Begriffe gebracht. Wir glauben somit, daß diese jahrhundertelang anerkannte Philosophie nicht überhaupt zu beseitigen ist, sondern nur, daß sie einer Erklärung, die sie, soweit das möglich ist, in sich selbst einstimmig macht und der Erläuterung und Erweiterung durch neue Wahrheiten bedarf[2])". Also wiederum der Standpunkt der „reformierten Philosophie"! Und wie in den Geleisen der Schule erfolgt die Gliederung dieser natürlichen tätigen Kraft. Sie ist doppelter Art: ursprünglich oder abgeleitet; im ersteren Falle *εντελεχεια ἡ πρωτη* und entspricht der Seele oder der forma substantialis. Ähnlich teilt er die passive Kraft und läßt die ursprüngliche Kraft, zu leiden oder Widerstand zu leisten, dasselbe besagen, was die Schulphilosophie unter materia prima verstand; die abgeleitete Kraft des Leidens entspräche dann der zweiten Materie, Betrachtungen, mit denen die Physik freilich in die Metaphysik hinübergleitet[3]).

Als Leibniz seine Lehre von der Natur des Körpers von denen anderer Philosophen abgrenzte, da bezeichnete er seine Stellung zusammenfassend: „Ich bestreite — und zwar in Übereinstimmung mit Aristoteles und Descartes und im Gegensatz zu Demokrit und Gassendi — das Dasein des Leeren und nehme weiterhin, gegen Aristoteles und mit Demokrit und Descartes, an, daß alle Verdünnung und Verdichtung nur scheinbar ist: dennoch aber glaube ich — hierin in Übereinstimmung mit Demokrit und Aristoteles und im Gegensatz zu Descartes —, daß im Körper abgesehen von der Ausdehnung etwas Passives, nämlich ein Prinzip, vorhanden ist, wodurch er der Durchdringung Widerstand leistet. Außerdem aber erkenne ich mit Plato und Aristoteles gegen Demokrit und Descartes im Körper eine

---

[1]) a. a. O., S. 257.
[2]) a. a. O., S. 258; vgl. S. 332f., Gerh., IV, S. 469, 510f.
[3]) Vgl. Gerh., IV, S. 395.

tätige Kraft oder *εντελεχεια* an, so daß ich Aristoteles beistimme, wenn er die Natur als Prinzip der Bewegung und Ruhe definiert[1])."

Die Gedankengänge, die Leibniz eine den Körpern von Natur einwohnende Kraft annehmen ließen, führten ihn weiter mit Notwendigkeit zur Aufnahme der Zweckursachen. Er zeigt in den „Vernunftprinzipien der Natur und Gnade"[2]), daß die Bewegungsgesetze nicht durch die wirkende Ursache allein erklärt werden können. Man müsse die Zweckursachen (causes finales) zu Rate ziehen, die nach dem Grundsatz der Angemessenheit (principe de la convenance) wirkten. Ja, die Gesetze der Bewegung, die auf den Perzeptionen der einfachen Substanzen beruhen, haben ihren Ursprung in den Zweckursachen, die immateriell und in jeder Monade einbegriffen sind, wie er Remond darlegt, dem er auch die Platoniker und Aristoteliker eben deswegen rühmt, weil sie die Quelle aller Dinge in formalen Zweckursachen suchten[3]). Darum darf nun die Zweckursache nicht auf die Ethik und natürliche Theologie, für die Darstellung der Tugend und des religiösen Verhaltens, beschränkt werden, sondern sie muß in die Physik übernommen werden; sie soll dazu dienen, verborgene Wahrheiten aufzufinden, rein physikalische Fragen zu lösen[4]).

Leibniz' Untersuchungen über die Prinzipien der Physik führten ihn zu einer neuen idealistischen Naturphilosophie und von da aus zu einer neuen Begründung der Psychologie, die, wie im aristotelischen System, als Teil der Physik auftritt. Um die Lebensvorgänge zu erklären, hatte die herkömmliche Philosophie zu den mechanischen Kräften der Natur eine besondere Lebenskraft hinzugefügt. Sie ruhte potentiell in den natürlichen Körpern und trat dort in Wirksamkeit, wo von lebendigen Vorgängen gesprochen wurde. Nach dem Grundsatze der Kontinuität, den Leibniz bereits im Physikalischen anlegte, wenn er den Gegensatz der toten und lebendigen Kraft dadurch aufhob, daß er die Ruhe, statt zu einem Gegensatz der Bewegung, zu einer Bewegung, und zwar einer un-

---

[1]) Buchenau, I, S. 329; Gerh., IV, S. 393.

[2]) Buchenau, II, S. 430, Gerh., VI, S. 603.

[3]) Buchenau, II, S. 470f., 461.

[4]) Gerh., IV, S. 506: (Molineux) probavit finalem causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem in ethica et theologia naturali, sed etiam in ipsa physica ad inserviendum et detegendum abditas veritates, vgl. den Schluß des spec. dynam., Buchenau, I, S. 271f.; ferner den discours de metaphys., Gerh., IV, S. 444ff.

endlich kleinen, machte, mußte im Biologischen der Gegensatz zwischen den Lebenskräften und den mechanischen Naturkräften verschwinden. Aus der Schulphilosophie, die Aristoteles folgte, Pflanzen, Tiere und Menschen in einer genetischen Reihenfolge betrachtete, entnahm Leibniz die Vorstellung einer Stufenfolge und schloß an die üblichen Stufen die mechanischen Kräfte der leblosen Natur als unterste an. Die allgemeinen Naturkräfte sind für ihn wie für Aristoteles Energien, die Kräfte, die sich in Lebenserscheinungen äußern, Entelechien[1]).

Diese Ausdehnung des Lebensbegriffes hilft ihm den Dualismus Descartes', den Gegensatz von Körper und Seele, zu überbrücken. Körper und Seele sind ebensowenig entgegengesetzt wie Körper und Kraft. Im Begriff der Seele werden die Lebensvorgänge in derselben Weise mitumfaßt wie in der aristotelischen Psychologie. Die Seele ist das Prinzip des Lebens, ausgestattet mit den Fähigkeiten des Vorstellens und unzerstörbar[2]). Im weiteren Sinne spricht Leibniz sie allen der Vorstellung fähigen Wesen, also auch den Tieren, zu, im engeren Sinne bezeichnet Seele die höheren geistigen Vorgänge im Menschen, so daß eine Stufenfolge von der nur vorstellenden zur empfindenden und zur vernünftigen Seele entsteht. Die Seele ist weiterhin Zweck des Körpers, sie ist das Prinzip seiner Tätigkeit, und geistiges Geschehen ist immerwährende Tätigkeit, ein ewiges Streben nach Vervollkommnung. Darum erneuert Leibniz den aktualen Seelenbegriff — hierin der bedeutendste Vorläufer Wundts. Wohl war schon der jugendliche Forscher zu ihm vorgedrungen, allein die feste Verankerung der Vorstellungen über Physik und Biologie hinaus ward erst auf der Höhe des eigenen Systems erreicht.

Soweit von einem System der Psychologie geredet werden darf, liegt nun freilich ein Ganzes von Anschauungen vor, das die Lehre des Stagiriten weit hinter sich läßt. Das gilt selbst, wenn einzelne Betrachtungen verwandte Züge zeigen. So spricht auch Leibniz von einer vegetativen Seele[3]) und stellt in der Lehre vom Gedächtnis ähnliche Überlegungen an wie Aristoteles[4]). Aber in den Kernpunkten, in der Lehre von den Perzeptionen und Apper-

---

[1]) S. Wundt, Leibniz, 1917, S. 50ff.

[2]) S. Brief an Wagner de vi activa corporis, Gerh., VII, S. 528ff.

[3]) Neue Versuche, s. Cassirer, S. 119.

[4]) a. a. O., S. 124, 293f.; Arist., Anal. post. B 19, 99b, 100a; *περι μνημης και αναμν.*, c. 2, Met. I, c. 1 (n. Jacoby, a. a. O., S. 74f.).

zeptionen, von den dunklen und klaren Vorstellungen, vor allem vom Unbewußten ist Leibniz Bahnbrecher neuer Theorien geworden. Selbst im Begriff der Seelenentelechie ist die alte Auffassung erweitert. Die Seele als Entelechie ist wirkende Kraft, sie ist wie die aristotelische ebenfalls *αυταρκης*. „Man könnte allen einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden den Namen Entelechien geben; denn sie tragen alle eine bestimmte Vollkommenheit in sich (*εχουσι το εντελες*); sie haben eine Art Selbstgenügsamkeit (*αυταρκεια*), die sie zum Quell ihrer inneren Tätigkeiten und sozusagen zu unkörperlichen Automaten macht", schreibt er in seiner „Monadologie" [1]) und geht also über das hinaus, was der Schöpfer des Begriffes ausdrücken wollte.

Leibniz ist sich bewußt gewesen, daß er sich an den Sinn der aristotelischen Entelechie angeschlossen hatte. In der Theodicee [2]) führt er aus, Aristoteles habe Entelechie oder Akt zum Gattungsbegriff der Seele gemacht, ein Wort, das soviel wie „vollkommen" (parfait) oder nach Hermolaus Barbarus perfectihabia bedeute, car l'acte est un accomplissement de la puissance. Dieses umstrittene und dunkle Wort — einmal dient es ihm als Beispiel einer notio obscura [3]) — sucht Leibniz zu verdeutlichen, sicher im Bewußtsein, den ursprünglichen Sinn zu übertreffen, jedoch in der vom Stagiriten vertretenen Gesamtanschauung zu verharren. Denn er betont immer von neuem, er erst habe das Wort Entelechie richtig verstanden und mit dem wahren Sinne erfüllt [4]). Eng gefaßt dient es ihm gleich dem Begriffe der Kraft als tätiger, ursprünglicher Kraft (force primitive), da die Entelechie neben der Aktualität als Ergänzung der Potenz auch eine ursprüngliche Tätigkeit enthält [5]). Dann aber überträgt er den Begriff, wie wir sahen, auf die Monade als solche, nennt sie gewissermaßen nach ihrer bezeichnendsten Eigenschaft, insofern die Monade eine in sich geschlossene und sich selbst genügende Individualität darstellt.

Und das Ergebnis: an entscheidender Stelle ist die aristotelische

---

[1]) § 18; Buchenau, II, S. 439, vgl. über die Entelechienlehre Jacoby, a. a. O., S. 44—50; K. Fischer, a. a. O., Buch II, c. 3 u. 4; Wundt, a. a. O., S. 60 f.

[2]) § 87, Gerh., VI, S. 150.

[3]) Gerh., IV, S. 422.

[4]) Philos. Chinoise, Kortholt, II, S. 547: . . . je crois moy même avoir montré ce que l'Entelechie, que les Scholastiques n'ont gueres connue.

[5]) Neue Versuche Gerh., IV, S. 479; Cassirer, S. 260.

Philosophie unter den Systemen gewesen, welche Leibniz Bausteine für sein eigenes Haus lieferten, allein allerorten überwiegt das Neue, das zugleich bestimmt gewesen ist, die gesamte philosophische Entwicklung seitdem weiterzutreiben. Die Ruhe wurde zur unendlich kleinen Bewegung, und vermittels desselben Prinzips der Kontinuität wird selbst im Mechanischen das Lebendige vorausgesetzt; das Bewußtsein erhielt das Unbewußte zur Vorstufe, einen psychologischen Begriff, der bis in unsere Tage hinein sich als fruchtbare Hypothese erwiesen hat[1]). Ebenso wird der aristotelische Gattungsbegriff der Seele zu einer Bezeichnung der Monade und gleitet von da aus im laxen philosophischen Gebrauch über zu dem, was wir Persönlichkeit nennen würden. In seltsamer Mischung hat dann Goethe[2]) die aristotelische Entelechie und die Leibnizsche Monade verbunden und von der „entelechischen Monade" geredet, die sich in rastloser Tätigkeit erhalten müsse; sie ist die das Geistige schaffende, genial erzeugende, Innenkraft des Menschen im Gegensatz zum Äußeren der Natur und ewig, unsterblich, wie die Monade unzerstörbar.

Mit den letzten Ausführungen, ganz besonders denjenigen über die Entelechie, sind wir tief in die Metaphysik hineingeraten. Leibniz hat kein System der Metaphysik geschrieben, dennoch gehört er zu den tiefsinnigsten Metaphysikern aller Zeiten und hat ebenfalls zur Metaphysik als Schulwissenschaft, wie sie nach der Überlieferung den Zeitgenossen vor Augen stand, Stellung genommen und sie für fast ein Jahrhundert nicht unbeträchtlich abzuändern vermocht. Dabei ist der Inhalt der Metaphysik, den er in der Schrift de arte combinatoria eingangs knapp umriß, für ihn in allen wesentlichen Stücken gültig geblieben. Allein wie bedeutsam erweitert und vertieft! Das lehren selbst die dürftigen Andeutungen, in denen er sich mit der Metaphysik der Schulen beschäftigt, auf die wir allein einzugehen haben, weil die Metaphysik im neueren Sinne, die Leibniz mitbegründen half, uns hier nicht angeht.

Da zeigt sich zunächst, daß der alte Leibniz der prima philosophia die Zuneigung des jugendlichen bewahrt hat. Schrieb er 1676 an Fabri[3]), er sei mit ihm der Ansicht, die erste Philosophie enthalte die Grundlage aller anderen Wissenschaften, so 1715 an

---

[1]) S. die vorzügliche Abhandlung von K. J. Grau, Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert, 1916.

[2]) M. Schrift: Goethe und Aristoteles, 1914, S. 47—53.

[3]) Gerh., IV, S. 245.

Sebastian Kortholt[1]): ego enim metaphysicam et cognatas disciplinas maiores facio quam vulgo hodie fieri solet. Ein Bekenntnis, das Freimut bezeugt in Jahrzehnten, die sich in flacher Verhöhnung der aristotelischen Metaphysik gefielen. Leibniz weiß darum; er kennt die Vorliebe seiner Zeit für Mathematik und Naturwissenschaften, und darum grenzt er immer wieder Mathematik und Metaphysik gegeneinander ab und sucht für seine metaphysischen Betrachtungen dadurch Anteilnahme zu erzielen, daß er auf seine eigenen mathematischen Forschungen hinweist[2]). Wiederholt geht er von dem Gegensatz zwischen Mathematik und Metaphysik aus. Die Prinzipien der reinen Mathematik, wie Zahl und Gestalt, gehören der sinnlichen Anschauung an, die metaphysischen sind allein im Denken erfaßbar[3]). Es ist unzulässig, weil es dem Wesen der Metaphysik widerspricht, metaphysische Gegenstände nach geometrischer Methode zu behandeln. Denn Zahl, Gestalt und arithmetische Berechnung schützen vor Fehlern, gewähren eine methodische Sicherheit, welche die Begriffe, die mehrdeutigen Wörter, mit denen es die Metaphysik zu tun hat, und ihre Methode des Schließens und Definierens nicht aufbringen kann[4]).

---

[1]) Kortholt, a. a. O., I, S. 326.

[2]) So an einer besonders bezeichnenden Stelle eines „Discours de metaphysique", Gerh., IV, S. 4355: Je scay que j'avance un grand paradoxe en pretendant de rehabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie et de rappeller postliminio les formes substantielles presques bannies; mais peutestre qu'on ne me condamnera pas legerement, quand on sçaura que j'ay assez médité sur la philosophie moderne, que j'ay donné bien du temps aux experiences de physique et aux demonstrations de Geómetrie, et que j'ay esté long temps persuadé de la vanité de ces Estres, que j'ay esté enfin obligé de reprendre malgré moy et comme par force, apres avoir fait moy même des recherches qui m'ont fait reconnoistre que nos modernes ne rendent pas assez de justice a S. Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps-là, et qu'il y a dans les sentimens des philosophes et theologiens scholastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine, pourveu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu. Je suis même persuadé que si quelque esprit exact et meditatif prenoit la peine d'éclaircir et de digerer leur pensées à la façon des Geometres analytiques, il y trouveroit un tresor de quantité de verités tres importantes et tout à fait demonstratives.

[3]) Gerh., VII, S. 363; Buchenau, I, S. 133, 269f.

[4]) Kortholt, a. a. O., IV, S. 373: Aus „Remarques de Monsieur de Leibniz sur la 6. Lettre philosophique imprimée a Trevoux, 1703": On est louable de vouloir appliquer la méthode des Geometres aux matières metaphysiques: mais il faut avouer qu'on y a rarement réussi iusqu'ici et Mr.

Diese Bemerkungen aus dem Jahre 1703 stimmen überein mit früher in den acta eruditorum veröffentlichten (1694) „de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae“[1]). Auch hier setzt er die Klarheit der Mathematik, die so viele anzöge, dem Dunkel der Metaphysik entgegen, hält aber dafür, und will es gerade durch diesen Aufsatz erhärten, daß die Dunkelheit metaphysischer Betrachtungen erklärlich und zu beseitigen sei. Der Gebrauch metaphysischer Begriffe sei bislang ganz unzulänglich, aber gerade die allgemeinsten Begriffe seien am schwersten zu verdeutlichen, weil ihre Definition schwierig sei. So bildet eine Begriffslehre den Inhalt der Metaphysik, und es sollte kein Zweifel darüber bestehen, welche Begriffe Leibniz gemeint hat. Denn er hat sich ohne Schwanken zeitlebens darüber gleich geäußert. Als er den ewigen Wert der Logik und Metaphysik des Aristoteles rühmt, da geschieht es, weil in ihnen notionum intima enthalten sei[2]). Clarke nennt er als Beispiele metaphysischer Prinzipien Ursache und Wirkung[3]); in der Abhandlung über die Vervollkommnung der ersten Philosophie zählt er auf Substanz, Ursache, Tätigkeit, Beziehung, Ähnlichkeit et plerorumque aliorum terminorum generalium notiones veras et foecundas[4]). Hören wir sodann, daß er die Gottheit zum Gegenstand der Metaphysik macht und diesen Teil als natürliche Metaphysik bezeichnet[5]), sowie seine Theodicee für geeignet hält, aus ihr einen Teil einer demonstrativen Metaphysik herzustellen[6]), so umfaßt Metaphysik für ihn fast das Ganze jener Fragen, mit denen Suarez rang, dessen Disputationen der junge Leibniz wie einen Roman zu lesen vermochte.

Descartes lui même avec toute cette très-grande habilité qu'on ne peut lui refuser, n'a peut être jamais eû moins de succès que lorsqu'il l'a entrepris dans une de ses réponses aux objections. Car dans les Mathematiques il est plus aisé de réussir parceque les nombres, les figures et les calculs suppléent aux défauts cachés dans les paroles; mais dans la Metaphysique où l'on est privé de ce secours (au moins dans les manières de raisonner ordinaires) il faudroit que la rigueur employée dans la forme du raisonnement et dans les definitions exactes des termes, suppléât à ce manquement; mais on n'y voit ni l'un ni l'autre.

1) Gerh., IV, S. 468—470.

2) Erdmann, S. 163b.

3) Buchenau, I, S. 133.

4) Gerh., IV, S. 468.

5) An Clarke, Gerh., VII, S. 356; Buchenau, I, 124.

6) An S. Kortholt, s. Kortholt, a. a. O., I, S. 326: in Theodicaea mea dedi quaedam, ex quibus pars Metaphysicae demonstrativae confici posset.

Allein Leibniz ist doch weit davon entfernt, die Schulmetaphysik, so wie sie ihn gelehrt war, zu übernehmen. Sie ist ihm, was sie bereits Aristoteles war, desiderata seu quaesita (*ζητουμενη*), und so sollen denn seine kurzen Abhandlungen einen Weg zeigen, die Metaphysik zu verbessern und zu vervollkommnen. Und das denkt sich Leibniz schließlich nach dem Vorgang der Mathematik, freilich nicht ihrer Methode, wohl aber ihrer Ergebnisse. Denn das Ideal bleibt, eine Klarheit und Gewißheit zu schaffen, wie sie die Mathematik auszeichnet. Nun kann die Metaphysik nicht prüfen und beweisen mit gleichem Erfolg wie die Mathematik, deren Verfahren auf metaphysische Probleme nicht übertragen werden darf. Daher werde ein ganz besonderes Verfahren, Behauptungen aufzustellen, notwendig, das, wie der Faden im Labyrinth und nicht minder zuverlässig wie die Methode Euklids, Probleme löse ad calculi instar. Eine Art Versöhnung des mathematischen und metaphysischen Verfahrens, das ist es, worauf Leibniz hinarbeiten möchte. Wenn er darauf in einem discours de metaphysique an der Substanz, an Gott, substantialen Formen und Endursachen, den Entelechien, dem Verhältnis von Seele und Körper, dem unum per se und anderem zeigt, wie fruchtbar die Metaphysik ausgebaut werden könnte, so bewegen wir uns wiederum in Gedankengängen, welche diejenigen der aristotelischen Metaphysik hinter sich lassen. Aber wir haben nur unternommen zu zeigen, wie ebenfalls in diesem Zweige der Wissenschaft Aristoteles Anregungen bot und von Leibniz hochgehalten ward, selbst dort, wo er von Verteidigern fast ganz verlassen war.

Dabei hat Leibniz, so gut wie viele seiner Zeitgenossen, die Schulautorität des Aristotelismus drückend empfunden und weiß davon zu reden, wie er sich von dem „Joch des Aristoteles" befreit habe[1]). Aber wie besonnen abgewogen bleibt seine Haltung Aristoteles gegenüber, verglichen etwa mit Christian Thomas! Nirgends ist uns ein Satz begegnet, den Vorurteil, bittere oder satirische Laune gefärbt hätten. Er, der ein Begründer der neuen Philosophie gewesen ist und zu den fortgeschrittensten Denkern seiner Tage zählte, behauptet unermüdlich, die alte Wahrheit, verbessert, vorzutragen, und fordert darum Achtung vor der Leistung der Alten, sieht mit Unwillen auf die Spottsucht und Überhebung der Neueren,

---

[1]) Système nouveau de la nature, 1695, Gerh., IV, S. 478: . . . lorsque je m'estois affranchi du joug d'Aristote . . .

die, wie er Bierling gegenüber 1711 meint, wohl ihre Unwissenheit oder vielmehr ihre Bequemlichkeit hinter ihren aburteilenden Worten verbergen müßten[1]). Er bleibt „vollkommlich" bei der alten Philosophie und weiß nichts von einer neuen[2]). Und wie er für die Pflege der aristotelischen Philosophie eintrat, so auch für die Erforschung ihrer Geschichte. Den hochbegabten Hamburger Johann Christoph Wolf möchte er 1712 zur Herausgabe der alten Ausleger des Aristoteles anregen, die er so oft gewünscht; „aber heute wissen die Menschen ja nicht, daß in ihnen etwas Wissenswertes steckt"[3]). Kein Wunder, wenn ihn Zeitgenossen unter die conciliatores rechneten[4]).

Ebenso wie seiner Philosophie ist Leibniz auch der Persönlichkeit des Stagiriten stets mit Ehrfurcht begegnet. Er läßt in den „Neuen Versuchen" Philalethes bezeugen, daß er Aristoteles „als einen der größten Männer des Altertums betrachte, dem wenige an Umfang, Feinheit, Scharfsinn des Geistes und Stärke der Urteilskraft gleichkämen"[5]). Und so gehört für ihn Aristoteles zu jenen Philosophen, welche die Nachwelt ehren wird, solange die Geschichte ihre Pflicht des Gedenkens und die Tugend der Verehrung übt[6]).

2. Zeitgenossen Leibnizens

a) Samuel Pufendorf

Seit Mitte des 17. Jahrhunderts werden auch auf den Universitäten unter den zünftigen Philosophen die Stimmen lauter, die Aristoteles offen Fehde ansagen, desgleichen seine Persönlichkeit auf jede Weise zu verunglimpfen streben. Ein Satiriker wie der Hamburger Prediger Schuppe schreibt verächtlich: „Es war die Welt noch nicht genug mit Narren erfüllt, da die Peripatetici kamen und sich in Erforschung der natürlichen Dinge wollten admirabel machen und wollten erforschen, wie lang ein Floch leben könne? wie tief die Sonne mit ihren Strahlen in das Meer kommen könne? usw.[7])".

---

[1]) Dutens, V, S. 369.
[2]) Joh. Erh. Kapp, Sammlung einiger vertrauter Briefe usw., Leipzig 1745, S. 37, vom 8. 1. 1699.
[3]) Kortholt, I, S. 271.
[4]) Z. B. Joh. Jac. Syrb, Inst. phil. rat., Jena 1717, S. XL.
[5]) a. a. O., IV, c. 17; Cassirer, S. 577f.
[6]) Dutens, V, S. 396. Siehe Anhang Nr. IV.
[7]) Schrifften, I, S. 818.

Dieser Anhänger der pädagogischen Neuerungen des Komenius[1]) sieht aber noch das Verderbliche des Aristotelismus vor allem in der Physik, erst in zweiter Linie in der Metaphysik. Der Angriff gegen das ganze System der aristotelischen Philosophie setzt langsamer ein, und kaum jemand wäre zu nennen, der es restlos verworfen hätte, von solchen abgesehen, die ohne ernstliches Prüfen es in Bausch und Bogen verdammten.

Nach der Physik und Metaphysik wird zunächst die Ethik angetastet. Und der Kampf lodert hell auf, weil die praktische Philosophie des Stagiriten innigst mit der Theologie der Universitäten verknüpft war. Insofern nun Männer wie Pufendorf und Christian Thomas und nach ihnen noch entscheidender Christian Wolf die Philosophie von der Theologie befreiten und auf sich selbst stellten, fühlte sich die gesamte — die im großen Umfange erstarrte und verknöcherte Kirchenlehre schützende und schirmende — Gelehrtenwelt am Lebensnerv getroffen und bäumte sich giftig gegen alle novatores.

Die Vertreibung Christian Wolfs aus Halle ist wohl das Schändlichste, was die lutherische Orthodoxie gegen einen verdienten Führer unter den Denkern Deutschlands verübt hat, davon zu schweigen, daß sich kein evangelischer Prediger fand, Leibniz das letzte Geleit zu einem christlichen Begräbnisse zu geben. —

Zu den Bahnbrechern und Vorkämpfern der neueren Zeit werden an vornehmster Stelle immer Samuel Pufendorf (1632—1694) und Christian Thomas (1655—1728) zu zählen sein, und sie verdienen auch in der Geschichte der aristotelischen Philosophie ein besonderes Blatt.

Wie Leibniz hat Pufendorf den Pennalismus und das Überlieferungswissen der Leipziger Universität gekostet, aber mit völlig anderem Erfolge: er wird zum abgesagten Feind der herkömmlichen Wissenschaft auf den Hochschulen und ihrer im Staube scholastischer Schriften atmenden Exzellenzen, also auch der aristotelischen Philosophie, wie sie von jenen Gelehrten gelehrt ward, quae infinitam vim sonorum sine mente et distinctiuncularum suppeditat, queis auditoria ingenti alteratione reboare possunt, Doctore, qui in summa cathedra barbam sibi demulcet, miris modis sibi placente et intus plaudente[2]).

[1]) S. das Lob II, S. 247.

[2]) Eris Scandica, nach der Ausgabe des Natur- und Völkerrechts,

In Jena hatte er im fünfundzwanzigsten Lebensjahre — wiederum wie später Leibniz — zu den Füßen Weigels gesessen und auch von ihm die bedeutsamste Anregung empfangen: frei zu forschen und sich an die neuesten Denker zu halten. Zu Grotius und Hobbes war er hier geführt worden, und damit hatte Weigel des großen Schülers bestes Können geweckt. Wie die Physik nur deswegen zu großen Erfolgen gelangen konnte, weil sie sich von einer bestimmten Schule unabhängig machte, in freier Forschung die Wahrheit überall suchte und dann mit fleißigem Nachdenken und Forschen in das Innere der Wissenschaft und die Natur der Dinge tief hineindrang, so kann auch, nach Pufendorfs Meinung, die praktische Philosophie nicht vorwärts schreiten, solange der höchste Beweis stets lautet: habemus expressum textum in Aristotele! Solche Wissenschaft sei keinen Dreierling wert, fördere die Wissenschaft um kein Härchen und wälze bis zum Weltende die aristotelischen Beeren im Kreise herum wie ein Scarabäus, wenn nicht tüchtige Geister die hemmenden Zügel zerrissen[1]. Dabei trifft sein Spott in erster Linie die Metaphysik[2], die „durchlauchtigste und allmächtigste Königin Metaphysik". Die Anbeter dieser „Schiedsrichterin über göttliche wie menschliche Weisheit" verhöhnt er als mystae, spricht von der gottgeheiligten Metaphysik der Jenenser und bedauert spöttisch, die „pedantische Majestät" gekränkt zu haben; die Tafeln Stahls erschienen ja den Anhängern wie das ewige Gesetz der Parzen; ihre Lehren pfiffen in Jena die Spatzen vom Dache.

Die Metaphysik ist zu verwerfen, sie verdient keine Gnade, die Physik ist dagegen zu erneuern und ebenso die Ethik und Politik: methodische und geschichtliche Betrachtungen fordern das. Aristoteles hat keine ewig gültigen sittlichen und politischen Lehren aufgestellt, sondern sich allzusehr auf die griechischen Verhältnisse beschränkt[3]. Seit seinen Tagen aber ist die Welt voll neuer Aufgaben geworden. Und Pufendorf will mithelfen, diese zu bewältigen, vor allem ein auf Vernunft beruhendes allgemeines, überall gültiges Recht zu begründen. Dazu ist eine neue Methode erforderlich. Wo er nun diese Methode entwickelt, da sehen wir ihn die von Weigel verbesserte Methode der Demonstration durch den Syllogismus über-

---

Frankfurt a. M. 1706, S. 368, aus der Streitschrift: comm. super invenusto veneris Lips. pullo.

[1] a. a. O., S. 366f.

[2] Vgl. a. a. O., S. 277, 280, 258.

[3] a. a. O., S. 172.

nehmen[1]). Es gelte e certis principiis et hypothesibus omnia mathematico demonstrandi genere deducere, also nicht herumzuschweifen, sondern e certis principiis certas propositiones per iustas demonstrationes formare. Auf deduktivem Wege, nach dem Vorgange der Mathematik, soll die Ethik somit auf sichere Grundlagen gestellt werden, und Pufendorf bekämpft darum Grotius' Behauptung, daß in moralischen Dingen nicht dieselbe Gewißheit zu erzielen sei wie im Mathematischen[2]). Die Entwicklung der Geisteswissenschaften hat freilich dem größeren Vorgänger Recht gegeben.

Durchmustert man das Natur- und Völkerrecht Pufendorfs, so wäre es vermessen, hier von einem aristotelischen System zu reden. Allein es leben doch einige bestimmende Züge desselben mit fort. Schon daß er die naturrechtlichen Lehren aufs innigste mit der Ethik verbindet, ist ein wesentlich aristotelischer Zug, und nicht zum mindesten erinnert ihr oberster Grundsatz: Sei gesellig! an seine Wurzel in der Anschauung vom Menschen als einem *ζῷον πολιτικόν*. Verständlich ist es, wenn in diesem intellektualistischen System der Wille ganz aristotelisch erklärt und dem Intellekte untergeordnet wird[3]). Außerdem ist das Werk nicht entworfen ohne Vorlage der praktischen Philosophie des Stagiriten. Unablässig wird sie herangezogen und keineswegs nur, um widerlegt zu werden, weit eher, um als Kronzeuge für Behauptungen zu dienen oder den Ausgangspunkt für neue Betrachtungen zu bilden[4]). Zum erbarmungslosen Gegner mit spotterfüllten Worten wird Pufendorf lediglich dann, wenn sein Widersacher im Namen des Aristoteles seine Lehren bekämpft und mit den verbrauchten Waffen der Scholastik aufzieht. Doch selbst mitten in den heftigsten Schriften findet er anerkennende Worte für den Philosophen[5]): Wohl sei ihm eine Grenze gesetzt gewesen, er habe nicht fassen können, daß alles von Gott aus nichts gemacht sei und uns darum die Ewigkeit der Welt und Materie vorgelogen; doch ragt er unzweifelhaft hervor unter allen alten Schriftstellern, die über Moral und Politik geschrieben haben und gehört zu den größten Männern aller Zeiten; seines Geistes Kraft war groß wie die Platos[6]).

---

[1]) a. a. O., S. 368.
[2]) De iure nat, a. a. O., § 9, S. 32
[3]) a. a. O., 3, 50f.
[4]) a. a. O., S. 22f., 30, 55, 59ff., 71ff. usw. usw.
[5]) Eris Scandica, a. a. O., S. 148, 172, 298.
[6]) a. a. O., S. 284.

Also hat Pufendorf an Aristoteles das Wort wahr gemacht, daß er nicht denen zugerechnet zu werden wünsche, von welchen Aristoteles in der nikomachischen Ethik VII, 10 sage: *εισι δε ισχυρογνωμονες οἱ ιδιογνωμονες και οἱ αμαθεις και οἱ αγροικοι*[1]).

b) Christian Thomas' Angriffe auf die Metaphysik, Logik und Ethik

Christian Thomas, der mutige Anhänger Pufendorfs, ist es gewesen, der in den Sturmjahren seines Lebens, damals als er noch „in der Satyrischen Schreibart allzusehr vertieft war und deren Eitelkeit noch nicht erkennete"[2]), dem Ansehen der aristotelischen Philosophie und ihres Begründers den größten Schaden zugefügt hat. Zwei Ideen beherrschten sein Leben und Denken und trieben ihn in den Kampf gegen alle ihnen entgegenstehende Überlieferung: die Freiheit der Forschung und die Verbreitung der Wissenschaft in volkstümlicher, allgemeinverständlicher Form, um sie unmittelbar der Praxis zuzuführen und damit den allgemeinen Stand der Bildung wie der Sittlichkeit zu heben. So wird er der Bahnbrecher, nicht der Philosoph, der Aufklärung, ihr Herold, ein laut redender, für seiner Zeit Urteil witziger und gewandter Schriftsteller des Tages, kein allzu tiefer oder gar streng systematischer Kopf.

„Unerachtet des grießgramens und strampelns derer Herren Pedanten"[3]) stritt er tapfer für die libertas academica, unter deren Fahne einzig und allein geistiger Fortschritt möglich sei und, zunächst einmal, eine Besserung des höheren und niederen Schulwesens erreicht werden könne. Die zwei „Hauptpraeiudicia autoritatis et praecipitantiae" beherrschten aber die Gelehrten sämtlicher christlicher Bekenntnisse, „dahero noch heutigen Tages so wohl in denen Lutherischen als reformierten Schulen durchgehends weder das Studium einer nützlichen Logic und Rhetoric, noch die fundamenta der Mathematischen disciplin der Jugend beygebracht werden, die Music und zwar in specie die vocal-music ausgenommen"[4]). Die Universitäten, diese Pflanzstätten der Kirche und des Staates, seien so verderbt, daß wenn Luther wieder aufstünde und sie visitieren würde, er gewiß die meisten Lehrer, welche die schulfüchsische

---

[1]) S. Vorwort an den Leser im ius natur., Schlußsatz.

[2]) Kleine deutsche Schrifften, 1707, S. 116.

[3]) Freimüthige Gedancken, 1690, 3, 1031.

[4]) Vernünfftige und christliche aber nicht scheinheilige Thomasische Gedancken und Erinnerungen, 1726, S. 113.

Theologie und Philosophie wieder hervorgeholt und an die Stelle des reinen Wortes Gottes gesetzt hätten, um eine theologische Infallibilität aufzurichten, hinausjagen würde[1]. Die Folge dieser beklagenswerten Entwicklung sei nun geworden, Aufgeblasenheit und Dünkel der Gelehrten bei hohlem Wissen, Herrschaft vollendeter Unwissenheit und unvernünftiger Pedanterie, ein Reich der Finsternis.

In seinem Feldzug gegen die althergebrachte Schulweisheit mußte Thomas auf das stark ausgebaute Schützengrabensystem stoßen, das im Hintergelände irgendwo immer zur Burg der echten aristotelischen Philosophie hinführte. Da er im Innersten seines Herzens frommen Gemütes war, in seinem „Versuch vom Wesen des Geistes" 1699 sogar mystischen Einflüssen erlag, selbst einen Poiret lobte, so trat er in manchem Stück auf Speners Seite[2] und ergoß den bittersten Spott über die „theologia metaphysicalis scholastica", die weder zur Schrift noch zum Himmelreiche gehöre. „Sie bekehret niemand warhafftig, sie tröstet niemand, ja sie ist intus et in cute nicht anders als disciplina quae sub schemate theologiae decipit incautos, lites inter Christianos infinitas excitat et fovet, ac magistris persuadet, quasi mediante philosophia possint ineffabilia misteria divina efferre, ab autore omnis deceptionis inventa, ut Christiani subtilissimo superbiae gradu (quae propterea ad differentiam reliquarum specierum dicitur superbia Theologica) inficiantur, ac sic abnegatio sui a Christo et Apostolis severe inculcata omnibus modis impediatur. An dieser definition kan kein scholasticus nichts tadeln, denn sie ist eine orientale definitio causalis. Nun sind aber ja die definitiones causales die besten! . . . Es sucht auch (bey denen Systematibus Theologiae) gemeiniglich ein jeder entweder sein von ihm selbst gemachtes oder von seinem Praeceptore herrührendes Systema, weil er es für das beste hält, andern aufzubürden. Ja so offt ein neuer Professor primarius kömmt, der da meinet es besser zu treffen, oder auch wohl gar aus eigner complacenz, damit er sich selbst und seine Ehre sucht, gerne alles verändern will, so offt ist das Systema Theologicum verändert worden. Ja sprichst du, du verstehest nichts von der Theologia Polemica, wenn wir die Theologiam Scholasticam und die distinctiones derer Systematum nicht verstehen, so können wir nicht wieder die Ketzer streiten: Nun

---

[1] Kurze Lehr-Sätze von dem Laster der Zauberey, 1703, S. 25.

[2] S. Freymüthige Ged., S. 1092ff.; Kurze Lehr-Sätze von dem Laster der Zauberey, S. 26.

leben wir aber in der streitenden Kirche und müssen für den Riß stehen. Es ist dieses gar gut, streite aber nur fein recht. Wenn diejenigen, die du Ketzer nennest, nur über Philosophische Dinge streiten, so brauchst du keiner Theologie dazu, sondern solche Sophisterey wird gar leichte durch die gesunde Vernunfft vertrieben, und dieses sind die rechten Ketzer nicht. Die rechten Ketzer greiffen den Grund des Glaubens an und brauchen sich als des Teuffels Werckzeuge auch der listigen Anläuffe des Teuffels. Nun wirst du ja nicht unbesonnen seyn und dich in einen so gefährlichen Streit ohne Wehr und Waffen einlassen. Wie du dich waffnen sollst, sagt der Apostel gantz deutlich im 6. Cap. der Epist. an die Epheser . . . So lange aber als diese unförmliche und untüchtige Waffen gebraucht werden, darf man sich nicht wundern, wenn des Streitens oder vielmehr des prostituirens kein Ende ist[1]).“

Wie er die „übergüldete“ Metaphysik[2]) verachtete, so auch die herkömmliche Logik. Er beklagt, daß die Lehre von der Interpretation seit Jahrhunderten nicht gepflegt worden sei. Die Schrift *περι ἑρμηνειας* sei ein „albernes Buch“, das nicht von Aristoteles stamme und nur vom Urteil und der Einteilung der Urteile handele[3]). Während Thomas darum das Unternehmen Johanns vom Felde begrüßt, der sie zu erneuern begonnen hatte, hat er selbst in seiner „Introductio in Logicam“[4]) eine Logik entworfen, welche die syllogistische bekämpfen sollte. Sie steckte sich das Ziel, für alle vernunftbegabten Menschen jedes Standes und Geschlechts einen Weg zu zeigen absque Arte Syllogistica verum verisimile et falsum discernendi et novas veritates inveniendi. Die Hauptsache bilde, neue Wahrheiten zu finden, dazu verhelfe aber kein Syllogismus. Denn selbst wenn man die Schlußformen richtig benutze, so könnten dennoch alle zugrundeliegenden Voraussetzungen falsch sein, andererseits lasse sich ein formal falscher Schluß bilden, wenn alle drei Sätze wahr seien. So wird es ihm klar, daß der Schluß nur etwas zweiten Ranges ist. Das Erste sei, die Wahrheit, dann den Schluß zu bilden, der damit herabsinkt von einem Mittel, die Wahrheit zu finden, zu einem Verfahren, die Wahrheit geschickter anzuordnen[5]). Freilich Thomas' eigene Regeln, neue Wahrheiten zu finden, ver-

---

[1]) Freimüthige Ged., S. 842—845.
[2]) Kleine deutsche Schrifften, S. 84.
[3]) Freimüthige Ged., S. 1018.
[4]) Leipzig 1694.
[5]) a. a. O., S. 237ff.

raten keinen Scharfsinn und verharren im gemeinen Bewußtsein[1]). Außerdem gesteht er selbst, drei logische Werke benutzt zu haben, welche sämtlich die übliche Schullogik enthielten: seines Vaters Quaestiones Logicae, Jungs Hamburger Logik und Weißes Logik. Ein wirklich tiefgrabendes logisches Werk haben wir nicht vor uns. Wo es die aristotelische Logik bekämpft, kommt es wenig über die in der Logik vom Port-Royal erhobenen Einwände hinaus, und wo es weiter weisen will, da versandet es unkritisch in hausbackenen Erörterungen, und dabei ist nirgends das Kleid der alten Logik völlig abgelegt.

Besser steht es in der Ethik. Zu Ostern 1688 „eröffnete er der Studierenden Jugend zu Leipzig in einem Discours von denen Mängeln der aristotelischen Ethik und von andern das Jus publicum betreffenden Sachen, zwei Collegia über die Christliche Sitten-Lehre und über das Jus publicum“[2]). Hierin wies er nach, daß die aristotelische Sittenlehre nicht ausreiche, einen jungen Menschen tugendhaft zu machen. „Erst zanckt man sich nicht wenig, ob ein, zwey oder drey species der Philosophiae practicae wären. Dann wird der uhralte Streit de Summo Bono herum genommen, der zu nichts mehr taugt, als die Jugend zu exerciren etliche distinctiones Metaphysicas an zu wenden. Darnach folgt der Zwiespalt de mediocritate virtutis, und der Catalogus der eilff Aristotelischen Tugenden, mit welchen mir es fast vorkömt, als mit etlichen alten verlegenen Büchern, die man gerne verauctioniren wolte, aber weil sie niemand

---

[1]) a. a. O., S. 242f.:

1. Sepone frenum et ferperastrum, h. e. noli amplius aliorum niti auxilio et tandem aliquando libros sepone, ex quibus hactenus novas veritates colligere consuevisti.

2. Donec in temetipso iustam confidentiam ponere discas, parietibus et scamnis quasi inhaere et sic proprio Marte prorepe, i. e. experire mediantibus sensibus externis in rebus naturalibus extra (243) te magis magisque veritates indubias antea incognitas, quas annulo applicare vel per evidentiam sensuum comprehendere queas, quoquid valeant humeri magis magisque certus fias.

3. Solus consiste sine fulcro, h. e. considera conclusiones, per sensiones inventas et quaere earundem definitiones ac ideas in subiecto et praedicato.

4. Iam longius procede, quorsum et quousque desideras, i. e. resolve definitiones seu ideas integras in partes suas et has rursus in particulas suas subdivide, quoad divisionem patitur materia, et necesse est.

Ecce totam artem tribus verbis comprehensam: experire, define, divide.

[2]) Kleine deutsche Schrifften, 1707, S. 71—116; Zitat S. 84—86.

kauffen will, vielfältige mahl in die Catalogos setzen läst. Nach diesem gehet das gekampele mit der lieben Gerechtigkeit an, sonderlich mit denen Speciebus justitiae particularis und mit denen beiden proportionibus, die nichts anders als Trompeter seyn, so Lermen blasen, und die Philosophos zum Streit aufmuntern, daß eben kein so groß Wunder ist, wenn die arme justitz von andern Leuten ein wenig gepeinigt wird, weil sie die Herren Philosophi selbst so zermartern. Mit einem Wort: die gantze Sitten-Lehre des Aristoteles erkläret durchgehends nichts als terminos technicos und giebt derer definitiones und divisiones. Die axiomata practica mögen wohl vielleicht dicke darinnen gesäet seyn, es ist aber zu betauren, daß in so vielen Jahren lauter mißwachs gewesen und daß sie so dünne auffgegangen. Denn wo findet man nur etwas weniges, daß von denen Mitteln handelte, die einen Menschen zu der allgemeinen und seiner selbst eigenen Glückseligkeit anführeten. Mein seeliger Vater betauret solches selbsten in der letzten Tabelle, daß die doctrin de legibus et consiliis bey denen Peripateticis mangele, da doch in derselben die Mittel, durch welche man die höchste Glückseligkeit erreichen könte, verborgen lägen. Dannenhero hoffe ich, daß ich der Ethicae Aristotelicae nicht unrecht tun werde, wenn ich sage, daß dieselbe einen jungen Menschen auf den Weg der Tugend zu leiten eben so unvermögend sey, als ein Podagricus unvermögend ist einen lahmen Menschen durch ein Wasser zu tragen, es weiset auch die tägliche experienz eines jedweden, der auff Academien die Ethica des Aristotelis gehöret, solches aus, und bin ich versichert, daß ein jeder, wenn er anders nach seinem Gewissen reden wil, werde bekennen müssen, daß wenn er gleich die libros ad Nicomachum auswendig gekont, er dennoch darinnen die geringste Hülffs-Mittel sein zum Lastern geneigtes Leben zu bessern, nicht gefunden."

Um nun die aristotelische Ethik zu ergänzen (denn nur um Ergänzung soll es sich handeln, nicht um einen völligen Neubau), will er „einzig und allein die gesunde Vernunft zur Richtschnur gebrauchen und ihre Leitsätze nicht mit großbärtigen Autoritäten, sondern mit vernünftigen und wohlgegründeten Ursachen behaupten" [1]. Eine Ethik will er schreiben, die sich nicht mehr nach dem Katalog der elf aristotelischen Tugenden richten, sondern nur ein Mittel, nämlich die Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben, lehren soll, um

[1]) a. a. O., S. 89.

dadurch zu einem „glückseeligen, galanten und vergnügten“ Leben zu gelangen[1]). Zu einer Auseinandersetzung mit der aristotelischen Lehre findet er aber erst Gelegenheit in seiner „Ausübung der Sitten-Lehre“ [2]).

Weil die Ursachen allen Unglücks in der Verderbtheit des menschlichen Willens, im Mangel an Gemütsruhe, in der Ungeduld und Nachahmungssucht, den beiden hauptsächlichsten Vorurteilen des Verstandes, zu sehen sein sollen, so wird eine Untersuchung der Gemütsbewegungen notwendig, und dabei nimmt Thomas Stellung gegen die aristotelische Affektenlehre[3]). Er rügt bereits, daß die Affekte in der Rhetorik, wo sie zudem am wenigsten hingehörten, recht obenhin behandelt würden. Denn Aristoteles rede mehr von ihren Wirkungen und dergleichen als davon, wie man sie genau beschreiben und einteilen solle[4]). So habe denn der gute Aristoteles sie nirgends in genaue Klassen und Arten eingeteilt und zähle bald acht[5]), bald elf[6]). Allein die ganze Lehre sei verfehlt, weil die Neigungen des Gemüts an sich weder gut noch böse seien und deswegen nicht ausgetilgt, sondern nur gemäßigt werden sollten und ferner nach der gewöhnlichen Ansicht der Peripatetiker die Affekte den Tieren mit den Menschen gemein wären, da sie den Tieren eine sinnliche Seele zuschrieben. An die Stelle der Gerechtigkeit, von der die Peripatetiker so viel schwatzten und in die sie alle Tugenden hineinsteckten, setzt Thomas die „raisonnable Liebe“, die viel weiter gehe als die Gerechtigkeit und eher alle Tugenden in sich begreife.

Bedeutsam ist es, daß er auf diesem Wege dahin gelangt, die aristotelisch-melanchthonsche Freiheitslehre auf sittlichem Gebiete zu bestreiten[7]). Durch diese würden den Studierenden Prinzipien

---

[1]) Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben als dem eintzigen Mittel, zu einem glückseeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen; oder: Einleitung der Sitten-Lehre, Halle 1692, 8. A. Halle 1726.

[2]) Von der Artzeney wider die unvernünftige Liebe und der zuvor nötigen Erkäntniß Sein Selbst, oder: Ausübung der Sitten-Lehre, Halle 1696 8. A. 1726.

[3]) Zweites Hauptstück, a. a. O., S. 40ff.

[4]) Quelle ist Cicero, Tusc. Qu. IV, c. 5: Peripatetici ad placandos animos multa afferunt, spinas partiendi et definiendi praetermittunt.

[5]) de an., I, c. 1.

[6]) Eth. Nik., II, c. 5; doch vergißt Thomas φοβος mit aufzuzählen. Die Lehre vom θυμος versteht er falsch, weil er θ. mit Zorn = Begierde, sich zu rächen, übersetzt, s. S. 156, 426f.

[7]) 15. Hauptstück, bes. S. 494ff.

beigebracht, „durch welche in denen Hertzen derselben, wo nicht ein grobes, doch ein subtiles Pabstthum von der Zulänglichkeit der natürlichen Kräfte zu einem tugendhaften Leben zu gelangen, einwurtzele". Man treibt eben auf den Universitäten Ethik entweder nach der cartesianischen oder nach der aristotelischen Lehrart. Diese sei die ärgere, weil sie dem Menschen Freiheit des Willens einräume, ihn zum Urheber seines Tuns und Lassens mache, sich in freier Willkür zum Guten oder Bösen zu bestimmen. Das führe zum Stoizismus und Pelagianismus. Die Unterscheidung von philosophischen und geistlichen Tugenden sei nichts als ein Mantel, die Schande zu bedecken; sie verrate nur, daß diese Philosophen den rechten Unterschied zwischen Natur und Gnade nicht verstanden hätten; denn Luther habe unzweideutig gelehrt, daß ein Mensch im äußerlichen, auch im philosophischen Tun und Lassen keinen freien Willen besitze. Damit gelangt Thomas noch an einer anderen Stelle über den Aristotelismus hinaus, insofern er den Willen neben dem Verstande in sein Recht einsetzt[1]). Die Affekte, so lehrt er, sind nicht im Verstande, sondern im Willen, und die Neigung und der Trieb des Willens ist ihm eine viel edlere Kraft der menschlichen Seele als das Denken des Verstandes. Der Wille ist „eine Kraft der menschlichen Seele, vermöge welcher der Mensch zu etwas geneigt wird und hernach sich selbst antreibt, etwas zu tun oder zu lassen", und der Wille regiert den Verstand. Darum genügt nun auch nicht die Erkenntnis, um die Begierde zu dämpfen[2]), sondern „Wille muß durch Wille bestritten werden, und wenn wir tugendhaft werden wollen, muß ein guter Wille den bösen Willen bestreiten". Und so gipfelt seine „Ausübung der Sitten-Lehre" in Ratschlägen, einen guten Willen zu erziehen, damit wir fähig werden, durch Übung tugendhafter Taten die vernünftige Liebe zu erreichen.

Den kräftigsten Schlag gegen Aristoteles und die nach ihm genannte Philosophie hatte Thomas aber während des „satyrischen" Abschnitts seines Lebens geführt, in den „Lustigen und Ernsthafften Monats-Gesprächen" 1688 und den „Freymüthigen jedoch Vernunfft- und Gesetzmäßigen Gedancken über allerhand fürnemlich aber Neue Bücher" 1690. Denn hier fügte er der wissenschaftlichen Widerlegung witzige Satire und derben Spott hinzu, gab den Aristotelismus samt seinem Begründer dem Gelächter und Spott der Zeit-

[1]) S. 77f.
[2]) S. 500ff.

genossen preis. Die „Freymüthigen Gedancken“ brachten für jeden Monat Stiche, welche in kräftiger Symbolik sich über das Lehrsystem der Schule lustig machten. „Der Januarius stellet die Grammatic für, auff deren einen Hand eine Nachtigall sitzet, quae vox est praetereaque nihil. Sie lehnet sich auff den Priscianum, und Aelius Donatus sitzt zu ihren Füßen. Denen Kindern wird das Latein in Schulen wie denen Papegoyen der Gesang beygebracht. Und die Critici zancken um einen Buchstaben (zum e. ob man consumtum oder consumptum schreiben solle. Die Invention ist aus dem Boccalini genommen) biß auffs Leben. Im Februarius will Aristoteles den Galenum seine quartam figuram Syllogisticam nicht auff den Altar der 3 figurarum Aristotelicarum setzen lassen. . . . Von ferne ist zu sehen, daß das vornehmste Stück der Aristotelischen Logic, der Pons Asinorum zubrochen sey. Im Martio wird die Oratoria Academica und Aulica unter den Exempel des den Römern den blutigen Rock des Caesars zeigenden Augusti gegen einander gehalten. In Aprili erweisen die Herrn Metaphysici, deren jeder sich mit einer sonderlichen abstraction[1]) versehen, der Metaphysic als Reginae scientiarum (weswegen sie auch mit einer Löwen-Haut bekleidet ist) ihre gebührende reverenz. Sie dichtet über einer tiefsinnigen distinction. Und forne zeiget ein alter Metaphysicus einen jungen das abstractum ultimatum[2]). Unter der action des Schmiedes aber ist denen Studiosis metaphysices ein subsidium mnemonicum suppeditiret worden, die causam efficientem principalem, instrumentalem, das instrumentum passivum, die materiam, formam und finem sich rechtschaffen zu imprimiren. Die Kupffer des Maji et Junii zielen auff die contenta dieser beyden Monate; maßen der Majus veritatem ab Hypocrisi et Pedantismo occultatam, der Junius aber veritatem liberatam praesentiret. Der Julius will kürtzlich so viel sagen, daß die Scholastici in ihrer Pneumatic von denen Engeln und der anima separata aus der Vernunfft nicht anders discuriren, als die Sänger auff denen Jahrmärkten von den geschehenen Zeichen und Wundern. Im Augusto sind die Idola Physicae Aristotelicae die 4 Elemente von ferne zu sehen. Forne aber lacht ein Cartesianer einen Scholasticum aus, als dieser der Qualitati occultae unter den Mantel gucken will, von ihr aber mit dem Fuß zurückgestoßen wird, auch hiernechst durch den auff den Kopff gegossenen topff convinciret wird, daß das Wasser nässer sey als die Lufft. Im Sep-

[1]) Nämlich mit einer Eselshaut.

[2]) Einen abgehauenen Eselsschwanz.

tember wird das Idolum Ethicum die Justitia universalis angebetet, und ein Philosophus erkläret seinen begierigen Auditoribus das mysterium: Justitia in sese virtutes continet omnes. Der October zeiget die Abbildung eines Fleischlichen Geistlichen. Und der November stellet auff einer Seite die allzuhoch gehenden ineptias Metaphysicas, auff der andern aber die allzusehr sich vertieffende abusus Matheseos, und in der mitten genuinum Philosophum terra incedentem vor. In dem Dezember sind die drey Haupt-Verhinderungen eines Studenten zu sehen: das liebe Frauenzimmer, der Trunck und das Spielen[1]."

In den „Monatsgesprächen" entwirft der Rechtsgelehrte Cardenio seinem der Philosophie beflissenen Bruder Cyllenio den Stoff zu einem umfangreichen, fesselnden und zugleich belehrenden Romane, nämlich die bitterböse Liebesgeschichte des Aristoteles[2].

c) Hans Sachsens „Komödie von König Alexander und dem Philosophen Aristoteles" und Thomas' Liebesgeschichte des Aristoteles

Das Motiv des verliebten Philosophen ist in der Dichtung beliebt. So wußte das Mittelalter davon zu erzählen, wie selbst der sittenreine Virgil der allmächtigen Liebe erlegen sei. Auch Aristoteles, der Philosoph der rechten Mitte und streng bürgerlichen Sittlichkeit, sollte im Affekt der Liebe, wenigstens einmal im Leben, gestrauchelt sein. Aus dem überreichen Sagenstoff, den das Mittelalter mitschleppte und teilweise weiter ausbildete[3], hatte schon Hans Sachs für sein Spiel „Die Komödie von König Alexander und dem Philosophen Aristoteles"[4] diesen Stoff gewählt. Alexander wird von seinem „hochgelehrten Zuchtmeister" bestimmt, sich von der heißgeliebten Gemahlin Persones abzuwenden, um seine königlichen Pflichten nicht zu versäumen. Persones beschließt, sich zu rächen. Nachdem ein Versuch der Hofmeisterin Parasita, die Kupplerin zu spielen, an der Charakterfestigkeit des Weltweisen gescheitert ist, gelingt es der Königin persönlich, den Philosophen von der Ehr-

---

[1]) S. 1161—1164.

[2]) S. 449—575.

[3]) S. Wilhelm Hertz, Ges. Abhandlungen. Herausgeg. von Fr. von der Leyen, 1905, die die im Nachlaß befindlichen Abhandlungen zu einem Werke „Aristoteles im Mittelalter" enthalten.

[4]) Nach der Lauchstedter Bühnenbearbeitung, Halle 1913, Verlag Max Niemeyer.

lichkeit und der Stärke ihrer Liebe zu überzeugen und ihn dahin zu bringen, daß er am Abend sie im Tiergarten aufsucht. Hier läßt sie Alexander heimlich lauschen und nötigt den Philosophen zum Beweis seiner Liebe, sich auf allen Vieren auf das Gras niederzukauern, sie aufsitzen und reiten zu lassen. Die Königin legt ihm darauf einen Zaum in den Mund und reitet auf der Bühne herum, wobei sie ihm mit den Sporen in die Seiten stößt und Trab, Galopp usw. kommandiert. Als Alexander schließlich vorspringt, um Aristoteles zu erstechen, läuft sie fort, indem sie Aristoteles eine lange Nase macht. Allein der Philosoph enthüllt das betrügerische Spiel der Königin und bleibt Sieger.

Einen Höhepunkt der Komödie, den der Dichter erzielen wollte, bildete sicherlich der Auftritt, wo der gefeierte Weltweise sich wie ein Pferd zäumen und reiten läßt, ein Augenblick, in dem die Liebe über alle Philosophie triumphiert, allein seine Absicht war es nicht, den Aristoteles schlechthin lächerlich zu machen. Er spricht von ihm mit Hochachtung, besonders von dem Naturphilosophen und Ethiker. „Weil du erkennest die Natur der Menschen, Vögel, Fisch und Tier“, will Alexander seinem Rate folgen. Und der Trabant Craton rühmt:

„Dem König war er ein weiser Rat,
Viel Unglück abgewendet hat
Und hat auch aufgerichtet gut
Polizei, Gesetz und Statut
Zu Hof, im Land, durch alle Städt'.“

Die Art aber, in der sich Aristoteles aus der Todesgefahr befreit, soll den Sieg der Weisheit über Frauenlist feiern, wie es in den Schlußworten des Spiels heißt:

„Also endet diese Geschicht,
Komödienweis kurz zugericht,
Daraus drei Lehren man merken soll,
Welche sind zu behalten wol.
Erstlichen, daß oft treuer Rat
Eim Mann zum übelsten ausgaht;
Zum andern, daß der Frauen List
Unzählich und unergründlich ist;
Zum dritten man hier klärlich sicht,
Alter schützt vor Torheit nicht,

Wies Aristoteli geschah,
Der durch Weisheit die List hernach
Fürsichtlichen überwand.
Drum merkt: die Weisheit hat Bestand,
Daraus euch Heil und Glück erwachs,
Das wünscht aus Nüremberg Hans Sachs[1]).“

Ganz anders nun Christian Thomas. Cyllenio will aus den dürftigen Nachrichten aus dem Leben des Philosophen einen Roman héroique zurechtzimmern, der Buscons „Wettstreit der Verzweifelten“ nichts nachgeben soll. Im ersten Hauptteile wird an die Überlieferung angeknüpft, nach der Aristoteles in jungen Jahren all das Seinige vertan habe, in den Krieg gezogen sei und schließlich im siebzehnten Lebensjahre auf Anraten des Delphischen Orakels sich der Philosophie zugewandt habe, sich aber den Lebensunterhalt mit der Herstellung und dem Verkauf von Apothekerwaren hätte erwerben müssen. Der Romandichter läßt ihn dabei mit einem Haufen Kuppel- und Wäschermädchen zusammenkommen und durch die Erfindung eines „Talcköhls“ großen Reichtum gewinnen. Nebenher aber verdiente er sich noch etliche tausend Taler mit Collegiis Metaphysicis, die er heimlich ohne Platos Wissen sechs Jahre lang gehalten hatte. Die Feindschaft aber, die nach einigen Quellen Plato und Aristoteles entzweite, wurde durch eine Liebesgeschichte verursacht. Pythias, eine wunderschöne Prinzessin von vierzehn Jahren, Aristoteles’ vertrautesten Freundes Hermias Schwester, kommt nach Athen in Männerkleidern, um Platos Lehren kennenzulernen. Nur Aristoteles weiß, wer sie ist, und sucht ihre Gunst zu gewinnen, indem er anfängt, gegen die platonischen Lehren Ein-

---

[1]) Im dritten Akte tritt Aristoteles mit dem Buche Probleumatis auf, ein Werk, das Hans Sachs bestimmt gelesen hat. Es handelt sich dabei um eine Schrift, deren Inhalt schon aus dem marktschreierischen Titel erster Drucke hervorgeht. So heißt es auf einem zu Straßburg 1515 gedruckten, 1520 in einer anderen, nicht näher bezeichneten Druckerei nachgedruckten Ausgabe: „Ein hüpsch biechlinn das durch die naturlichenn moister Aristotilem, Avicennam, Galienum, Albertum und andern natürlichen meystren von manncherley seltzamen fragen beschriben unnd der menschlichen natur gar nutzlichen zu wissen Probleumata Aristotiles“. Es enthält in Frage und Antwort eine Anatomie und Physiologie des Menschen, beginnend mit dem Haare des Menschen, warum er Haare hat, warum lange oder kurze, harte oder weiche usw., bis hinunter zur Matrix, in sehr offener Sprache. Dabei ist insonderheit Aristoteles ausgeschrieben, der aus seinen naturwissenschaftlichen Schriften die meisten Antworten gibt.

wendungen zu machen und sie immer schärfer zu bestreiten, so lange, bis er merkt, daß Pythias ihn wegen seines Verstandes höher schätzt als Plato. Der zweite Hauptteil, der nun den eigentlichen Roman héroique bildet, handelt von der tragischen Liebesgeschichte der Pythias und des Aristoteles und von dem Leben des Philosophen am Hofe des Makedonenkönigs. Die Erzählung von der Erziehung des Prinzen Alexander gibt Anlaß zu unzähligen Ausfällen gegen die Schulphilosophie: Mit Hilfe des Sorites wird z. B. bewiesen, daß da, wo vier Haupttugenden seien, auch zehn seien; das prinzipium individuationis wird verspottet, philosophische Fragen verhöhnt durch satirisch gestellte Fragen aus der Dialektik: ob es einen Mittelbegriff zwischen dem ens und dem non-ens gibt? ob man einem Käse mit größerem Recht forma oder figura zuschriebe? denn ein Käse ist zwar unbelebt, aber es entstehen in ihm dennoch belebte Würmer ebenso wie im Menschen — und was dergleichen mehr ist. Den Höhepunkt erreicht die Darstellung der Liebeswerbung des Philosophen um die Königin Olympias. Als alles Werben umsonst bleibt, gelingt es zuletzt dem verschlagenen und in allen Ränken des Hofes meisterlichen Aristoteles, den Geliebten der Königin auf gute Art loszuwerden, die Königin in seine Arme zu zwingen, ja es kommt sogar dahin, daß Olympias von Liebe zu dem Philosophen erfüllt wird.

Wohl haben die mit Ernst Stahl und Johann Franz Budde herausgegebenen Observationes selectae ad rem litterariam (1700ff.) noch manchen Beitrag und manchen Satz gegen den Aristotelismus gebracht, allein zu jener Schärfe des Spottes ist Thomas nie wieder vorgedrungen[1]). Und daß sein Kampf gewirkt hat, bezeugt uns Gesner, nicht leichten Herzens: effudit tantos risus et contumelias, ut ignominia esset et infamia legere Aristotelem aut habere aliquem honorem philosophiae Aristotelicae[2]).

---

[1]) Siehe Observationes, Tom I, Halle 1700, obs. XV: de haeresibus ex philosophia Aristotelico-Scholastica ortis, worin am Beispiel der arabischen Philosophen, Roscellins, Abälards usw. nachgewiesen wird, daß aus der aristotelischen Philosophie viele Ketzer hervorgegangen seien. Wider seine Rhetorik und Topik wendet sich obs. XVII, wider die Naturlehre Tom. III, 1701, obs. VII und VIII, 1704, obs. III. Daß Aristoteles Atheist gewesen sei, ward behauptet Tom. II, S. 449, und Tom. VIII, obs. X: Aristoteles atheus et apertus religionis hostis, eingehend begründet.

[2]) Joh. Math. Gesner, Prim. lineae isag., 1774, II, S. 55, s. auch I, S. 300.

d) Die „neue Zeit“ und ihr Kampf gegen die „Scholastik“; Einfluß Aristoteles feindlicher Schriftwerke des Auslands; die „Dunkelheit“ des Aristoteles

Christian Thomas' Erfolg war zugleich eine Auswirkung seiner Persönlichkeit, die in ihrer Zeit zu einer Führerrolle gelangte. Was der unerschrockene Mann aussprach und mit seiner nie ruhenden Feder niederschrieb, das war allen denen aus dem Herzen gesprochen, die sich vom Geist der „neuen Zeit“ erfüllt wähnten. So steht Thomas im Mittelpunkt eines Kreises von „Neuerern“, in denen ein neues Lebens- und Weltgefühl durchbrach und die Gestalt der Wissenschaften wandelte[1]). Das uralte Wahnwort von der „Freiheit“ bildete auch hier den höchsten Begriff des Strebens. Die libertas cogitandi forderte man in unbeschränktem Maße. Ihr allein verdanke die neue Philosophie seit Descartes den ungeahnten Aufschwung. Darum galt als erstes Zeichen eines fortschrittlichen Kopfes, keiner Autorität zu folgen. Mit Nachdruck betonte man die Denkfreiheit als ein proprium philosophi, der alle Musen erst den großen und glücklichen Fortschritt verdankten. Keine Wissenschaft könne verbessert oder gar erfunden werden, wo nicht Freiheit herrsche. Und neidisch blickten die deutschen Gelehrten nach Holland, das als Ideal einer Gelehrtenrepublik galt[2]). In der Philosophie richtete sich der Kampf einmal gegen die Autorität der Kirche, gegen die formula fidei: denn diese gestatte niemandem, z. B. auf ethischem Gebiete, etwas Neues zu bringen, damit die Menschen nicht zu aufgeklärt würden[3]). Er richtete sich aber in allererster Linie gegen die Autorität der „scholastischen“ Philosophie, und damit gegen Aristoteles.

Dabei waren die „Leibeigenen“ des Aristoteles immer noch in der Mehrheit. So nahm in Tübingen, um willkürlich einiges Wenige anzuführen, Thomas Wagner in seiner Schrift „Examen atheismi speculativi“ (1677) den Kampf mit Descartes' Schülern auf. In Altdorf griff Feuerlin auf Taurellus zurück, um das sinkende Ansehen der Metaphysik zu heben; in Gießen waren Johannes Weiß (1630—1683) und Johann Christ. Lange (1664—1723) unentwegte Vorkämpfer des Alten. Wenn Lange auch in seiner Moralphilosophie den stoischen Grundsatz: der Natur gemäß leben! übernahm, so

---

[1]) Eine Fülle von Belegen bietet Joh. G. Walch, Parerga academica, Lpzg. 1721, s. u. a. S. 637, 646f.

[2]) Nic. H. Gundling, Colleg. historico-literarium, Bremen 1738, S. 589.

[3]) Gundling, a. a. O., S. 716.

trat er doch nachdrücklich für die Logik des Stagiriten ein und war einer der letzten Verteidiger der Metaphysik. In Hamburg war Placcius kein entschiedener Gegner, und Johann Vagetius hatte bereits in seiner Ausgabe der Hamburger Logik vom Jahre 1681 ihren vermittelnden Charakter betont: die überkommenen syllogistischen Figuren sollten weiterhin gelehrt, doch des erkennenden Geistes Tätigkeit nicht darauf beschränkt werden, und so bilde es einen Vorzug dieser Logik, Aristotelis utilissima inventa cum dictis necessariis aliisque utilissimis additamentis zu enthalten[1]). Leipzig besaß in Schaarschmidt und Valentin Alberti (1635—1697) zwei streitbare Gegner Pufendorfs, besonders Alberti war ein eifernder Kämpe gegen Papisten wie Pietisten, gegen Spener und Descartes, daneben voll Wissens „von den Hexen und dem Bündnis, so sie mit dem Teufel haben", wie eine seiner Schriften betitelt ist. Friedrich Rappolt (1615—1676) und sein Nachfolger und Schwiegersohn L. Joachim Feller waren gemäßigtere Naturen. An der Thomasschule allda war Melchior Weinreich Konrektor, der Aristoteles gegen Patritius' Schmähungen in Schutz nahm. Und Christian Weise (1642 bis 1708), als Rektor von Zittau bekannt wegen seiner Verdienste um das deutsche Drama, hatte schon als Professor der Beredsamkeit, Poesie und Politik zu Weissenfels Schulbücher im Sinne der aristotelischen Philosophie geschrieben. Zu Wittenberg war Michael Wendler (1671 †), Scharffs Nachfolger in der Ethikprofessur, ein rückhaltloser Bewunderer des Aristoteles, der für alle Zeiten geschrieben habe und über den niemand hinausgekommen sei. Die neueren philosophischen Systeme des Auslandes lehnte er ab als „englische Träume" und „holländische Albernheiten" und gab diese Gesinnung weiter[2]). Eine Hochburg des Aristotelismus war nach wie vor Jena. Kaspar Posner (1626—1700)[3]) war ein würdiger Nachfolger Zeisolds und fand in seinem Sohne Johann (1673—1718)

---

[1]) a. a. O., Vorrede, § 16, 18.

[2]) . . . pessimi nonnullorum conatus, qui omni vocatione destituti sententias ab omnibus ferme receptas magno supercilio non tantum contemnunt, sed iisdem quoque Anglorum somnia et ineptias Batavorum longissime praeferre solent, klagt er in einem Programm vom 5. 3. 1665, s. W. Friedensburg, Gesch. der Univ. Wittenberg, S. 507f.

[3]) Posner verfaßte u. a. diese beiden bezeichnenden Schriften: de palingenesia, s. reditu corporum, speciatim resurrectione mortuorum naturae impossibili secundum sententiam Aristotelis, und: de animae accessu in generatione hominis, quando ille fiat, cumprimis secundum sententiam Aristotelis.

einen Gleichgesinnten. Syrb lehrte hier und der vermittelnde Budde; im Geleise der alten Schule wandelte, wenig erfreulich, Johann Georg Müller (1721 †), und Joh. Paul Hebenstreit focht für die alte Metaphysik und die scholastische Philosophie, während sein Amtsgenosse Johann Philipp Treuner (1666—1722) sie durchzog. Neben Jena trat Helmstädt. H. Uffelmann (1641—1680) hatte hier seine Rede gegen Gassendi gehalten, Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) konnte während seines kurzen Aufenthalts 1699 eine Disputation halten, worin er ausführte, alle die wären Ketzer geworden, welche des Aristoteles Logik nicht recht gekannt hätten[1]). Johann Barthold Niemeier schrieb 1703 seine dissertatio de Aristotele eiusque philosophia, die neben Piccarts Isagoge eine viel empfohlene Einführung in das Studium des Aristoteles ward. Und auf der neugegründeten Universität Kiel lehrte um die Wende des siebzehnten Jahrhunderts Georg Paschius (1661—1707), der die reine Logik und Metaphysik des Stagiriten den neuen Bestrebungen gegenüber hochzuhalten suchte.

Allein sie sind nicht imstande, den Siegeslauf der neuen Götter auf die Dauer zu hintertreiben. Zäh haben sie den Kampf geführt, dadurch aber den Haß der Gegner gegen das Alte nur geschürt. Nun wird die „Schul"philosophie vollends zu einem Schimpf- und Scheltwort und verbindet sich mit „Scholastik" die uns heute noch geläufige Bedeutung einer knifflichen, spintisierenden, im Grunde um Wesenloses und Nichtiges sich drehenden philosophischen Gedankenarbeit, deren wichtigstes formales Kennzeichen der Syllogismus bilde, der überwiegend logische Betrieb sämtlicher Wissenschaften. Seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts verfolgen wir in Deutschland, wie diese Vorstellung Allgemeingut wird und immer weniger Widerspruch findet; nun auch wird die Epoche der Scholastik gegen die neue Zeit schärfer abgegrenzt. Zur Zeit der Reformation hatten die Humanisten und ihnen nachfolgend die Lutheraner und Reformierten ihre Wissenschaft und Philosophie gegen die scholastische Theologie und Philosophie abgehoben, sie hatten auf Quellenstudium gedrungen und das in Kommentaren überlieferte Wissen aus zweiter Hand verschmäht und daran den „neuen" Geist erkannt. Allein in der nachfolgenden Zeit hatte sich das Mittelalter von neuem durchgesetzt oder war doch die anerkannte Grundlage für den wissenschaftlichen Betrieb und seine Fortschritte

---

[1]) Gundling, Coll. hist. litt., S. 498f.

geworden. Denn die Wissenschaft und die Philosophie fanden langsam erst grundsätzlich neue Forschungsprinzipien. Das alles ward nun Ende des siebzehnten Jahrhunderts anders. Seltsam mischen sich da die neuen wissenschaftlichen und religiösen Anschauungen und kommen in der Ablehnung der Scholastik überein. Der die Freiheit fordernde Philosoph spottet über die servitus Aristotelica, unter der die Vorzeit geseufzt haben müsse. Vor Luther bestanden impurissima tempora, ein Zeitalter der barbaries, deren Grundübel Unwissenheit, Unkenntnis der Grundsprachen und der übertriebene Kultus des Aristoteles waren, dieser scholasticorum stirps[1]). Aristoteles auszuschmücken und anzubeten, war das höchste Glück der Gelehrten, die selbst echte „Sophisten" waren, wie sie Plato schon gezeichnet und bekämpft hatte, ein genus audax et impudens[2]), ein genus hominum Aristotelicum, rude, otiosum ac spinosum, et non nisi in multiplicandis entibus, inutilium imo impiarum quaestionum nodis ab tricis casibusque numquam obviis solvendis ingeniosum et ad ineptias et nugas usque subtile et argutum[3]). Männer wie Joachim Lange und Walch, Gottlieb Stolle und Gundling sprachen bereits nur die Urteile nach, die vor ihnen gewonnen waren. Der Theologe Adam Tribbechovius (1641—1687) hatte bereits 1665 in seiner Schrift über die scholastischen Gelehrten die erste Geschichte der scholastischen Philosophie geliefert und zwischen der neuen und der alten Zeit eine klare Grenzlinie gezogen und damit die Schriftenfolge eingeleitet, die Brucker für seine Darstellung der mittelalterlichen Philosophie um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein festes Schema lieferte[4]). Ein weiterer Schritt zur Selbsterkenntnis bildete sodann Johann Hermann von Elswichs (1684 bis 1721), nicht immer sorgfältig gearbeiteter Abriß einer Geschichte des Aristoteles an den protestantischen Schulen (1720), den er seiner Ausgabe der Geschichte des Aristoteles an der Universität Paris von Joh. Launoy (erschienen 1653) vorausschickte; denn darin spricht sich das Bewußtsein dafür aus, daß das aristotelische Zeitalter in

---

[1]) Walch, a. a. O., S. 221 f., 333, 348, 530, 603, 660, 835, 838.

[2]) So schildert sie mit Worten Ciceros und Platos Adam Tribbechovius, de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia liber singularis, Gießen 1665, S. 18.

[3]) Joachim Lange, Medic. Mentis, 1708 (1. A. 1703), S. 220.

[4]) Adam Tribbechovius, a. a. O. Vgl. die Schriften von Christ. Binder, Scholastica Theologia, Tüb. 1614; Busse, de doctor. scholasticis, Lpg. 1676; J. B. Niemeier, Or. de sequioris aevi philosophis quos scholasticos vocant, Helmstadt 1675.

der Entwicklung des Protestantismus, seiner Philosophie und Theologie, innerlich überwunden ist[1]).

Für die geschichtliche Entwicklung seit Luther aber blieb für nahezu zwei Jahrhunderte das Bild bestehen, wie es bereits 1688 Christian Thomas im Kolleg gemalt hatte[2]): „Nachdem die viri obscuritate sua clarissimi von Reuchlino und andern und mit ihnen die Barbarey ausgefeget worden, haben es die damaligen Zeiten nicht gelitten, daß man von dem extremo der größten Unwissenheit alsobald eine hohe Staffel der Welt-Weisheit erlangen können, sondern man hat sich begnüget, daß man die artes liberales wieder in Schwang gebracht, und hat es in der Philosophie beym Aristotele gelassen. Nach diesen, als vermittelst der artium liberalium man allmählig angefangen zumercken, daß die studierende Jugend durch den Aristoteles alleine wenig profitirte, hat man verordnet, daß neben dem Aristotele die Professores ihre eigene systemata profitirten, und nachmahlen ist es auff unterschiedenen Universitäten bey denen Compendiis oder Fabulis derer Professorum, ohne den Text des Aristotelis, alleine geblieben, nur daß es den Nahmen gehabt, daß ihre Systemata nach des Aristotelis Lehre eingerichtet wären. Biß endlich nunmehro und da die gelehrte Welt durch fleißiges Lesen der alten Griechischen und Lateinischen Philosophen und Autoren, auch durch eigene meditation und Erfahrung hinter die Unvollkommenheit der Aristotelischen Philosophie gekommen, etliche Jahr hero auch auff Teutschen Universitäten angefangen, mit Wissen und Stillschweigung hoher Potentaten (welche eben die Würckung bey denen Unterthanen hat als dero öffentlich publicirten Gesetze) hin und wider solche Systeme einzuführen, die weder dem Plato noch den Aristoteles sondern eintzig und alleine die gesunde Vernunfft zur Richtschnur brauchen, und ihre Lehrsätze nicht mit großbärtigen Autoritäten, sondern mit vernünfftigen und wohlgegründeten Ursachen behaupten."

Zugleich waren diese Jahrzehnte nach der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts aufgeschlossen gewesen für die Aristoteles feindlichen Schriftwerke des Auslands. Frühzeitig finden sich Bacos Ausfälle gegen Aristoteles wiedergegeben[3]), unter anderem durch den Kreis vermittelt, der sich um Comenius scharte. Des Presbyterianers Joh.

---

[1]) De varia Arist. in scholis protestantium fortuna schediasma, Wittenberg 1720.

[2]) Kleine deutsche Schrifften, 1707, S. 88f.

[3]) Bes. in der Schrift de augmentis scientiarum.

Owen (1683) Theologumena wurden nach dessen Tode in Bremen gedruckt[1]) und wirkten Aristoteles ebenso stark entgegen wie seines Glaubensgenossen Samuel Parkers (1640—1688) disputatio de dei providentia, die zudem dadurch weitere Verbreitung fand, daß Veit Ludwig von Seckendorf sie in seinem „Christen-Stat“ [2]) ausführlich wiedergab. In gleicher Richtung wirkte Thomas Burnet (1635 bis 1715), dessen Archaeologiae philosophicae (1692) in ganz Westeuropa gelesen wurden, nachdem ihre Behauptung, der mosaische Bericht vom Sündenfall sei eine Allegorie, einen Sturm der Strenggläubigen gegen den Verfasser erregt hatten. Sie aber griffen die aristotelische Philosophie in scharfen Ausdrücken an[3]). Von französischen Schriften fanden Gassendis (1592—1655) exercitationes paradoxicae adv. Aristoteleos (1624) Eingang und wurden von Christian Thomas wieder ans Licht gezogen und der gebildeten Welt Deutschlands in eingehendem Auszuge zugänglich gemacht, um mitzuhelfen, Aristoteles' Ansehen zu untergraben[4]). Sie haben dieselbe Rolle gespielt, die, besonders seit Gottscheds Übertragung des Dictionnaire, P. Bayles Aufsatz über Aristoteles für die deutsche Welt gegen Mitte des achtzehnten Jahrhunderts und länger gehabt hat. Außerdem breitete sich bereits die Philosophie Lockes, des Vaters der Aufklärung,. über Deutschland aus und stärkte auch hier den Zug zur Erfahrung, zu einer sachlich nüchternen Ansicht des Lebens, zur induktiven Methode und Abkehr von reiner Spekulation, daneben zu einer leichtverständlichen Darstellung philosophischer Lehren und zur Verallgemeinerung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse, um aufklärend zu wirken. Da nun aber die theoretischen Disziplinen der aristotelischen Philosophie, Rhetorik, Logik und Metaphysik, im Vordergrund des Schulbetriebes standen, die aristotelische Physik spekulativ vorgeht, die übrigen naturwissenschaftlichen Werke nicht dem Brennpunkt der Zeitinteressen zuneigten, so ward die Abwendung allgemeiner. Hand in Hand damit ging der zunehmende Verfall der griechischen Philologie, und so ist es kein Wunder, wenn in dieser Zeit auch der alte Vorwurf

[1]) Theologumena, παντοδαπα seu de natura, ortu, progressu verae theologiae, Bremen 1684.

[2]) a. a. O., 1686, S. 73ff.

[3]) Sie erschienen auch zu Amsterdam 1694 als Anhang der 1681 zuerst veröffentlichten Telluris theoria sacra.

[4]) In den „Summarischen Nachrichten von auserlesenen, mehrenteils alten, in der Thomasischen Bibliothek vorhandenen Büchern“ 13. Stück u. ff. Halle und Leipzig 1716, S. 677ff.

der „Dunkelheit" des Aristoteles von neuem erhoben ward und zur Begründung dafür mit verwandt ward, daß man ihn nicht mehr lese.

Das überlegene Urteil Melanchthons[1]) war vergessen, verhallt auch, was Hermann Conring in seiner Lobrede auf Aristoteles 1632 hierüber ausgeführt hatte[2]). Conring gab noch in temperato et quieto docendi et disputandi genere Aristoteles den Vorzug vor Cicero, fand seine Ausdrucksweise ernster selbst als die Platos und nannte ihn den Lysias unter den Philosophen. Umsonst war auch in der von P. Joh. Nunnez (1522—1602) herausgegebenen Vita gesagt worden, daß der aristotelische Stil eben ein Stil echter wissenschaftlicher Philosophie sei, der mit Glück den Weg der Dichter vermeide, welchen Plato oft gewandelt sei, und ebensowenig ließ man sich durch dieses Spaniers, vorher in ganz Deutschland gelesenen, um die Mitte des 17. Jahrhunderts wieder von Helmstädt aus (1667) verbreiteten Abhandlung über die Gründe der aristotelischen Dunkelheit und die Mittel, ihnen abzuhelfen, noch belehren. Das Bemühen der Helmstädter trug nur im Rahmen dieser Universität selbst einige Früchte[3]). Immer weniger wider-

---

[1]) S. ob. S. 57.

[2]) Arist. laudatio, Helmstadt 1633, S. 11 f., 14: nemo est, quem non summe capiat inaffectata illa gravitas, illa sententiarum densitas, ille vocum masculus sonus. Nemo est qui satis laudaverit rotunditatem istam epigrammatum, quibus omnium heroum memoriam in Peplo suo celebravit. Ne quid nunc dicam de elegiis eiusdem aliisque huius poeticae artis laboribus.

[3]) Vita Aristotelis auctore Ammonio sive Joanne Philopono graece et latine etc., nachgedruckt Helmstadii 1666, S. 62 ff. Im selben Jahre erschienen hier gesammelt Petrus Johannes Nunnez' Abhandlungen: Peripateticae philos. institutio, eine Anweisung zum rechten Studium der peripatetischen Philosophie, und de causis obscuritatis Aristotelis earumque remediis oratio. Schon einmal früher waren die aristotelischen Forschungen dieser spanischen Schule des 16. Jahrhunderts den deutschen Gelehrten als willkommene Stützen der eigenen philosophischen Wirksamkeit in die Hände gegeben worden. Mit einem Widmungsschreiben von Friedrich Sylburg, das Nunnez feierte als *ῥητῆρα* ac *συμφραδμονα* et *πρηκτηρα εργον*, secundum Homerum Aristoteleae philosophiae, erschienen zu Frankfurt a. M. 1591 bei Wechel die eben erwähnte oratio N.', zusammen mit seiner Zeitgenossen Jo. Baptista Monlorius' Abhandlung de entelecheia apud Aristotelem, eine noch heute wertvolle Disputation, und diss. de utilitate analyseos usw., sowie Barthol. Jos. Paschalius' de optimo genere explanandi Aristotelem usw. In des letzteren Schrift, ganz im Geiste des von ihm hochverehrten Nunnez und von diesem beeinflußt, lesen wir über die Mittel, der „Dunkelheit" zu begegnen: Locus Aristotelis quem interpretandum

sprochen dringt jetzt der alte Vorwurf der Dunkelheit durch, den wir schon bei Boethius und Chalcidius lesen, den im neunten Jahrhundert ein gewisser Gunzo nachspricht, Ende des elften Jahrhunderts ein unbekannter Verfasser benutzt, wenn er Aristoteles und Cicero miteinander wie Labyrinth und Palast vergleicht, im zwölften Jahrhundert Johann von Salisbury kennt[1]. Seitdem ist er nie wieder verstummt, im fünfzehnten Jahrhundert findet er sich bei Aretin (1444); Rudolf Agricola und Vives geben ihn weiter[2]. Wo jemals wider Aristoteles geschrieben ward, da kehrt er erst recht wieder. Die Politik sollte undeutlich sein, desgleichen die Metaphysik, aber gegen die Physik verdichten sich die Vorwürfe und werden gern, selbst von sonst treuen Aristotelikern[3], übernommen.

Als Gründe für die Dunkelheit sprach diese Übergangszeit gleichfalls die alten nach oder behalf sich mit wenig tief gedachten. Die Metaphysik habe Aristoteles zum Verdruß Alexanders des Großen veröffentlicht, der diese hohe Weisheit gern für sich behalten hätte. Allein Aristoteles habe erwidern können, er habe die Bücher veröffentlicht und auch nicht, weil er nämlich den Sinn fein dunkel vorgetragen habe, so daß nur der daraus klug werden würde, der

---

suscepimus, aut facilis est aut obscurus: si facilis, non egebit explicatione: si obscurus, aut per se aut propter tractationem. Si per se, aut obscuritatis in verbis aut in rebus. Si propter tractationem, aut quod prolixius quam oporteat aut quod brevius quam par sit, rem explicet, aut certe praeter ordinem. Quae haec erunt officia optimi interpretis et explanatoris: primum, quae praeter ordinem leguntur, ad certum ordinem revocare, deinde, quae desunt, addere, tum quae supersunt, detrahere et brevius explicare, ad haec ambigua distinguere, ac tandem, obscura explicare; dazu den Grundsatz: agite . . . politissimam et antiquissimam rationem interpretandi Aristotelem ex Aristotele retinete! Ausgabe Frankft., S. 68 u. 85f.

[1]) Boethius, de syll. cat. I; Chalcidius, in Plat. Tim., c. 322; Prantl, Gesch. der Logik, II, S. 50. Joh. v. Salisbury, metal. IV, 3, III, 8, policr. IV, 3 (nach A. Schneider, Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts, S. 16, Anm. 2).

[2]) Aretin, de studiis; Agricola, de inventione; Vives, de causis corrupt. artium.

[3]) So schon bei Seb. Theodoricus 1546 (nach Richter, criseis Mel., S. 48); Hawenreuter, comp. libror. physic., 1600, Praef. Der Remonstrant Joh. Clericus nahm in seiner sehr geschätzten ars critica, Amsterd. 1697, 3, 320—322 Ar. dagegen in Schutz, daß er in der Physik absichtlich dunkel gewesen sei; auch sei Ar. nicht der einzige dunkle Schriftsteller, auch Thukydides sei oft dunkel.

ihn gehört habe[1]). Giftiger ist des Pietisten Zierold Begründung[2]): Aristoteles wollte die symbolische Lehrweise Platons überbieten, ohne Geheimnis und Bilder schreiben. „Alleine da er keine Weisheit hatte, wuste er auch nichts vorzustellen und affectirte mit Fleiß eine dunckele und verborgene Schreib-Art, daß ihn niemand verstehen können. Daher nennete er etliche Bücher Acroamaticos, aus einfältiger Hoffarth; denn hätte ers deutlich gegeben, hätte man gesehen, daß er nichts wisse und ein bloßer Betrug sey, indessen prahlete er, daß man es nicht ohne seine sonderbahre Erklärung verstehen könte. Das sind die ungewöhnlichen und seltzame Geheimnis des stoltzen Aristotelis, damit er seine Thorheit vielmehr verborgen, als Plato mit seinen Symbolis und Bildern die Weisheit." Ein Walch übernimmt von Georg Paschius die Begründung, wonach die Schuld an der Dunkelheit der griechischen Sprache zufällt[3]).

Alles bezeugt, daß diese Zeit nicht mehr geneigt war, Aristoteles im Urtext zu lesen und zu verstehen. Vor den Schwierigkeiten des aristotelischen Griechisch schreckte der Eifer der Gelehrten zurück und wandte sich auf leichtere Dinge, auf angenehmere Lektüre. Denn auch das bildet ein Kennzeichen dieser Übergangszeit. Unter dem Einfluß der französischen Literatur verlangte man einen „eleganten" Stil, der selbst einen oberflächlichen Inhalt genießbar machen konnte. Dem Ungezierten und Einfach-Natürlichen, dem Allgemeinverständlichen gehörte der Tag. „Wir tun alles Gekünstelte

---

[1]) G. Stolle, Anleitung zur Historie der Gelehrtheit, 4. A., 1736, S. 487.

[2]) Einleitung zur Kirchen-Historie, 1700, S. 217.

[3]) Parerga acad., 1721, S. 530. G. Paschius, de inventis non-antiquis, Leipzig 1700, 2. A., S. 20f.: Denique ad stylum quod attinet, obtinuit illa aetate, qua Aristoteles vixit, alius loquendi scribendique modus atque nunc. Graecos ille docuit adeoque illis se accomodare necesse habuit. Quod autem ex invidia obscure locutus fuerit, unde probabunt censores? Contrarium patet ex eius scriptis ethicis et politicis, ubi nulla obscuritas, difficultas illa, quae ex allegatis exemplis mathematicis oriri ibi videtur, facile ab his superari poterit, qui in mathesi fuerint exercitati . . . quod itaque stylus in organo magis reconditus et abstrusus appareat, fit inde, quia ibi non pauca occurrunt, in quibus graecae linguae habenda ratio fuit, ut doctrina de modalibus, de mixtione syllogismorum aliaque nonnulla in sophisticis elenchis, quae apud nos utentes latino idiomate non ita magni sunt usus. Der Satz über die mathematischen Beispiele, und wie ihre Schwierigkeit zu überwinden sei, nebst einem nicht wiedergegebenen Hinweis auf die diesbezüglichen Arbeiten des Italieners Petrus Catena (1501—1579) stammen wörtlich aus Paschalius' Abhandlung de optimo genere explanandi Aristotelem etc., Ausg. Frankfurt 1591, S. 79.

weg und nehmen rationem sanam und Realitäten an. Wir erhalten naturalia principia", schreibt Gundling [1]). Und Stolle begründet gewiß mit Recht die Tatsache, daß Aristoteles so wenig gelesen werde, damit, daß seine Schriften dunkel seien, und stützt sich wiederum zeitgemäß auf eine französische Stimme: in unserm Zeitalter ist die Mehrheit der Gebildeten überzeugt, daß es nicht dringend notwendig ist, seine Zeit darauf zu verwenden, die Ansichten eines Philosophen zu durchdringen zu suchen, den seine Feinde beschuldigen, daß er sich selbst nicht verstanden habe [2]). In der Tat sehen wir die Werke des Aristoteles nach derartigen Maßstäben gemessen und — wen wundert's? — sie werden zu schwer erfunden.

e) Metaphysik, Logik, Physik und Ethik am Ideal der Aufklärung gemessen

Daß die Metaphysik mit ihren dunkeln Terminis und Subtilitäten an Hochachtung verloren hatte, zeigten wir bereits oben im größeren Zusammenhange [3]). Der Gebrauch der „Kunstwörter" galt für Pedanterei, ihre Lehren samt und sonders für unnütz. Es ward ihr vorgeworfen, sie habe im Reiche der Wissenschaften ebenso viel Nutzen gestiftet wie die Zauberkünste im Staate [4]). Und Stolle berichtet von einem gelehrten Manne, der auf die Metaphysik den Hexameter Virgils auf den Zyklopen angewendet habe: „monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum" [5]).

Heftig zog man auch gegen die Logik aus, gegen das „aristotelische Orgelwerk", wie sie Christian Thomas genannt hatte. Dessen Schüler Joh. Andreas Rüdiger (1673—1731), der freilich in manchem Stück seine eigenen Wege ging, war wohl von rückhaltloser Bewunderung für die aristotelische Analytik, rügte es jedoch, daß letzten Endes die Logik allzu metaphysisch, dadurch ihre Methode steril geworden sei. Die Schuld erblickt Rüdiger als echter Sohn der Zeit, darin, daß Aristoteles zum Zweck der Weisheit nicht den Nutzen erhoben habe, sondern das Wissen an sich. Den Ausspruch, daß die Verwunderung zu allen Zeiten Anfang der Philosophie gewesen sei, nennt er frivol, und ebenso, daß man die Wissenschaft um des Wissens willen und nicht irgendwelchen Gewinnes halber

---

1) Coll. hist.-lit., a. a. O., S. 494.
2) a. a. O., S. 375, nach der Bibl. universelle, Tom. IV, S. 154.
3) S. ob. S. 324ff.
4) Reimann, Hist. Lit., a. a. O., I, S. 174.
5) a. a. O., S. 487; Virgil, Aeneis, III, 658.

erstreben solle oder daß die theoretischen Wissenschaften unter allen die vornehmsten seien. Nun erst habe man richtig erkannt, daß jede Bildung nach ihrem Nutzen zu schätzen und nach keiner Wissenschaft um ihrer selbst willen zu verlangen sei, sondern um einen Nutzen aus ihr zu ziehen[1]). Derber, und wie in thomasischem Stile, legt Gundling gegen die alten Logiken los, aus denen Zänker lauter vocabula lerneten und sich tapfer herumbissen, ob die Wörter so oder so zu verstehen und zu nehmen wären. Sie sind ihm nichts als „bloße Wörterbücher voll von barbaris vocabulis". Und wer eine gelesen habe, kenne alle, da alle über einen Leisten geschlagen seien. Die aristotelische Logik sei eine „Schwatzkunst". „Denn wenn ich z. E. sage: was ist sol? so saget ein Aristotelicus: est substantia. Weiter weiß er nichts als die praedicamenta und categorias, die Aristoteles selber gemacht, die aber nichts anderes als loci communes sind. Also ist seine ganze Logik nur mit Wörtern angefüllet." Die neue Zeit aber verlange nicht nach Wörtern, sondern nach Wahrheiten; sie hasse alles Verwickelte, halte sich an den gesunden Menschenverstand und suche nach Begriffen, die anderen verständlich und mitteilbar wären[2]).

Dennoch ist es den Neuerern gerade am wenigsten gelungen, die aristotelische Logik zu stürzen. Wenn es auch nach Thomas Rüdiger und ebenfalls Gundling, von Budde zu schweigen, mit einem neuen Leisten versuchten, das Leder blieb doch dasselbe. Der neue Leisten aber war der neue erkenntnistheoretische und psychologische Untergrund, auf dem man die alten logischen Regeln aufzog mit besonderer Vorliebe für die Induktion und die Regeln, neue Wahrheiten zu finden[3]). Und wie es noch zur Blütezeit Wolfs bestellt war, das bestätigt Stolle als verläßlicher Zeuge, ein Mann, der selbst dem Kreise der Aufgeklärten angehörte. Nachdem er die Gegner der aristotelischen Logik bis auf Wolf aufgezählt hat, fährt er fort: „Vor Wolf ließ man keinen vor einen alten philosophum passiren, der sich nicht zum organon Aristotelis bekannte und auf die darin firmirten Fragen richtig zu antworten wußte; ob nun

---

[1]) De sensu veri et falsi libri, IV, Lpz. 1722, Praef., § 10 u. S. 390f.

[2]) Coll. hist.-lit., 1737, S. 493f., 497ff.

[3]) Gundling, Logica, 2. A., 1726; Budde, elementa philosophiae instrumentalis seu institutionum philos. eclecticae, tom. I, Halle 1703. B. entwickelt hier zuerst die inventio, dann eine Hermeneutik und die Kunst, eine Wahrheit mit der anderen zu verbinden, zuletzt die Lehre von den philosophischen Begriffen, worunter sich die alte Metaphysik verbirgt.

dieser Zwang an verschiedenen Orten abgekommen, so ist die Lehre de praedicamentis, locis topicis, sonderlich de quatuor generibus causarum und de syllogismis annoch bei vielen beliebt, wie denn auch der gewöhnliche methodus disputandi per syllogismos nirgends abgeschaffen worden[1]." —

Dagegen ist es nun mit der Herrschaft der aristotelischen Physik rettungslos vorbei. Sie erschien der Zeit wirklich als der „Bodensatz aller Philosophie"[2]. Selbst Morhof, sonst kein Gegner des Aristoteles, gibt Einwänden gegen die Physik größeren Raum, besonders gegen die Lehre von der ersten Materie[3]. Er fügt aber, gleichsam entschuldigend, hinzu, wenn man die Stellen im Aristoteles selbst befrage, erscheine die Lehre nicht so widersinnig, wie sie durch die Auslegung einiger Kommentatoren geworden sei; denn so viele Köpfe, so viele Deutungen gäbe es. Der Mehrheit der Gelehrten erscheinen die Irrtümer der Physik besonders groß, in der Lehre vom Himmel allein zahlreicher als die Zahl der Sterne[4]. Das Zeitalter forderte für die Naturlehre Beobachtung und Experiment, in allen Wissenschaften als Grundlage die Erfahrung. Es erschien töricht, irgendeine Wissenschaft, die Theologie ausgenommen,

---

[1]) a. a. O., S. 481.

[2]) Als „faex philosophiae" bezeichnete sie der Antilockianer Thomas Burnet (1635—1715) in seiner Archaeolog. philos., I, c. 13, Amsterdam 1694, S. 385; hier stand auch der oft angeführte Satz Burnets: Vale Stagirita, semper mihi eris malus astronomus, theologus peior, physiologus pessimus.

[3]) Polyhist., 1732, S. 271 ff.

[4]) Joachim Lange, Medic. mentis, a. a. O., S. 180, 632 f. Eine Zusammenstellung der aristotelischen Irrtümer in der Physik gibt Burnet, a. a. O., S. 387:

Mundum aeternum esse statuit, ex utraque parte, ingenitum et incorruptibilem.

Coelos solidos et eodem tempore in contrarias partes actos.

Materiam coelorum esse divinam, quintessentialem et immutabilem.

Fixas esse densiores partes suorum orbium et planetas lucidos sua natura.

Lucem non esse corpus aut qualemcumque motum corporum.

Sub concavo lunae latere ignem elementarem.

Galaxiam esse Meteorum et cometas itidem, ultra mediam aeris regionem non evectos.

Terram haerere immobilem in centro Universi.

Sursum et deorsum in natura fundari, secundum rationes immutabiles.

Formas rerum animatarum esse substantiales, et qualitates sive affectiones corporum ab eorum modis prorsus distingui.

metaphysisch zu behandeln, und darum war ihm die gesamte peripatetische Physik inepta[1]). Am gründlichsten ist ihren Mängeln und den Gründen dafür wiederum Rüdiger nachgegangen[2]). Der erste Fehler bestand nach ihm darin, daß Aristoteles die wertvolle, unter den unbeholfenen Darstellungen seiner Vorgänger verborgene, gute Überlieferung verachtete, der zweite und größere sei dadurch entstanden, daß er die metaphysische Abstraktion statt der physikalischen anwandte und beide Abstraktionsverfahren schließlich miteinander verwechselte; denn während die metaphysische von den Substanzen die Akzidenzen als das Allgemeinste an allen abstrahierte, z. B. zu Form und Privation gelangte, vermag die physikalische lediglich, die zusammengesetzten Substanzen voneinander zu scheiden. Aristoteles jedoch hat die Physik metaphysisch dargestellt, vermittels seiner „Abstraktions-Artzeney" aus der Materie, der Gestalt und Privation die gesamte Wissenschaft hergestellt und war doch ein Mann subacti acrisque iudicii. Wie kam er auf sein Verfahren? Rüdiger findet, die aristotelische Philosophie, auch die Physik, wegen ihres abstrakten, spekulativen Charakters im höchsten Grade abergläubischen Vorstellungen günstig, mehr als jede andere[3]). Damit ist sie wieder den ältesten, mit volkstümlichen religiösen Lehren vermengten Naturlehren verwandt, und Aristoteles, so folgert nun Rüdiger, hatte guten Grund, sich diesen zu nähern. Denn die alten mechanici und physici hatten bereits mit dem Aberglauben gebrochen, waren aber deswegen verhaßt, und nun fürchtete Aristoteles das

---

Sensationem fieri per species intentionales, rarefactionem et condensationem per incrementum et decrementum extensionis in materia.

Providentiam infra lunam non descendere.

Animam esse *εντελεχειαν* (vocem barbaram et ambiguam) et immortalitatis dubiae.

[1]) Andr. Rüdiger, Institutiones eruditionis etc., 3. A., Frankfurt a. M., 1717, S. 363.

[2]) In seiner Physica divina, Frankft. a. M. 1716, s. S. 9, 23—27.

[3]) a. a. O., S. 131: nam per principia sua abstracta promiscue se habet ad veritatem et falsitatem, quod magnum jam ad superstitionem, etsi generale, adiumentum est; dein, cum ita adsueti sint huius philosophiae sectarii, abstractis metaphysicis omnia sua ratiocinia tentare et per consequens quoque physica, ut putent ratiocinari se quoque non posse, nisi suppetant, talia abstracta, cum quoque effectus mirabiles sint singulares et hisce abstractionibus adeo haud apti, omnis ratiocinandi materia perit his philosophis, si abstrahendi conatus non succedant; unde protinus exclamant quod tale quid sit contra naturam adeoque vel Deo vel bono aut malo spiritui adscribendum.

Schicksal des Sokrates. Also aus Furcht vor dem Haß der Menge, den Vorwürfen und Schmähungen der gebildeten Zeitgenossen — oder wie ein Berichterstatter schrieb, „aus Furcht vor dem Haß der Canaille und Anläuffe der Gelehrten“ [1]) — ging Aristoteles spekulativ vor! Immerhin stand es ihm noch frei, den vorsichtigeren Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen einzuschlagen, allein er wählte den umgekehrten, und dies aus Ehrgeiz, nämlich, um es mit den Mathematikern aufzunehmen! Der Aufstieg vom Einzelnen hätte niemals über die Wahrscheinlichkeit hinausgeführt. Um jedoch die Physik ebenso vollkommen und klar zu demonstrieren wie die Mathematiker ihre Wissenschaften, entschloß sich Aristoteles, mit dem Allgemeinen und den Universalien zu beginnen. Die Physik sollte scientia sein, und diese erhebe sich nach Aristoteles *εξ αληθων και πρωτων και αμεσων* [2]). Physik als demonstrative Wissenschaft ist aber Rüdiger ein Unding, wie die aristotelische beweise; denn was herausgekommen sei, wäre eine physica inanis, abstractionibus ontologicis turgida, utilibus hypothesibus, naturae adyta reserantibus, vacua. Damit faßt Rüdiger das Urteil der Besten seiner Tage zusammen; es war gekommen, wie es in einer Besprechung der „Göttlichen Physik“ zu lesen ist [3]): Aristoteles ist mit seiner Physik auf den meisten protestantischen Universitäten altväterisch geworden, wiewohl noch hier und da, sonderlich in den niedrigen Schulen, seine Leibeigenen und guten Diener sitzen.

Auch auf ethischem Gebiete verlangten die Wortführer der neuen Bewegung sorgfältige Beobachtung und Aufstellung praktisch förderlicher Regeln zu einem guten Lebenswandel, nicht subtile Erkenntnis, sondern deutliche und nützliche Einsicht in die Bedingungen und Gesetze der menschlichen Natur [4]). Die aristotelische Moral versagt nun, nach dem Urteil der Zeit, nicht nur gemessen an dem Maßstab dieser Methode, sondern krankt zudem an zwei Hauptgebrechen: sie ist allzusehr „politisch“ gerichtet und ferner unvollständig. Aristoteles hat das höchste Gut nicht in die wahren Tugenden gesetzt, sondern in Abbilder der Tugenden, die nur große Bedeutung haben, wo es gilt, ein Leben in Eitelkeit und Glanz zu führen, wie Aristoteles es am makedonischen Hofe beobachtet habe [5]).

---

[1]) Deutsche acta erud., 1717, 49. Teil, S. 15.
[2]) Anal. post., I, c. 2.
[3]) Deutsche acta erud., a. a. O., 3. 8.
[4]) G. Stolle, Historie der heidnischen Moral, 1714, S. 80.
[5]) Joachim Lange, a. a. O., S. 181.

Ja, Gundling[1]) steigert diesen Vorwurf noch in seiner Art: Aristoteles habe immer den Eroberer Alexander den Großen vor Augen gehabt, in dem Gundling nicht abgeneigt ist (wie in Ludwig XIV.) mit Seneca einen latro gentium zu sehen. Darum habe der Philosoph gar nicht das Ziel verfolgt, die Menschen durch seine Moral zu bessern, sondern nur gesucht, sich bei Alexander groß und beliebt zu machen. So machte er die Tapferkeit zum höchsten Gut und setzte sie obenan, in der Absicht, Alexander zu schmeicheln: denn solch ein großer Eroberer müsse allerdings temperans sein, magnanimus, magnificus usw. „Da nun ein General auch Verstand und Kunst haben und Wissen muß, fortitudo aber in Alexandro gewesen, so hatt Aristoteles die virtutes intellectuales hinten an gesetzet. Tandem handelt er de virtute heroica, als welche alle übertrifft. Und das war seine ganze Moral." Da hiernach Aristoteles gar nicht die ernste Absicht gehabt hat, eine wohldurchdachte vollständige Moral zu schreiben, so sei es einfältig, die Jugend in den Schulen nichts anderes als gerade diese Ethik zu lehren.

Auch Budde gibt die nicht neue Ansicht wieder, daß man in der nikomachischen Ethik keine vollständige Moral treffe. Als Staatsmann habe Aristoteles mehr politische Regeln, sich vernünftig aufzuführen, im Sinne gehabt als eine Ethik, habe mehr auf das decorum als auf das honestum gesehen. Seine elf Tugenden seien so getroffen, wie es die damalige Art, vernünftig zu konversieren, forderte. „Dahero er die Gottesfurcht gar nicht unter die Tugenden gerechnet, weil sie ein Politicus, der mit Staatsleuten konversiret, entbehren kann[2])."

Gottlieb Stolle hat in seiner Geschichte der Moral[3]) alles zusammengetragen, was man an der aristotelischen Ethik auszusetzen hatte: da ward gerügt, daß Aristoteles sogar den Adel, die Schönheit und Kinder als notwendig zur wahren Glückseligkeit angesehen habe; daß er zwei höchste Güter anerkenne und das Theoretische über das Praktische setze, daß er ohne Ursache die vier Haupttugenden seiner Vorgänger in elf verwandelte, ohne selbst diese

---

[1]) Coll. hist.-liter., S. 587—589.

[2]) Budde, theologia mor., I, c. 1, s. IV, § 137; G. Stolle, Anl. zur Hist. d. Gelahrtheit, a. a. O., S. 629. — Daß die theologische Seite fehle, hatte besonders betont Rachelius in dem seinen Instit. iurisprudentiae vorausgeschickten Programm, die philosophischen Mängel u. a. Vinz. Placcius, de morali scientia augenda, 1677, S. 21, 71.

[3]) a. a. O., S. 89—93.

recht erklären zu können, daß er die Regeln der Gerechtigkeit, des Anstandes und der inneren Tugend nicht recht verstanden, die Regeln der Gottesfrucht gar weggelassen habe, daß er die kriegerische Tapferkeit unter allen Tugenden vorangestellt — ein auf Lukian zurückgehender Vorwurf —, die Geduld bloß zu etwas Knechtischem gemacht und nur das Übermaß des Zorns verworfen habe; durch seine Tugend der Großmut setze er in Wahrheit den Hochmut und die Selbstgefälligkeit auf den Thron; dem bloßen Verstande schreibe er die Kraft zu, den Willen zu beherrschen, und halte den Tod für das schrecklichste unter allen erschrecklichen Dingen und glaube doch, daß nach dem Tode weder Gutes noch Böses zu gewärtigen sei. „Das schlimmste ist, daß er großen theils den gemeinen Wahn der Menschen zum Grunde leget und das meiste auf lauter Muthmaßungen und politische Absichten baut, ja offenbahr vorgiebt: daß die Morale wegen der vielerley und veränderlichen Umstände und Meinungen keine rechte Gewißheit habe. Welches von einem Weltweisen, der sie gleichwohl, und zwar zuerst, in ein Systema zu bringen sich unterfangen, niemand leicht vermeinen sollte."

Mit diesen Stimmen verbanden sich die der alten theologischen Gegner und fanden diesmal mehr Gehör als zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts. Wörtlich der Behauptung eines Christian Thomas entsprechend, konnte man vorher in den auch in Deutschland verbreiteten Theologumena des Presbyterianers Joh. Owen (1683 †) lesen, daß niemand durch die Lehren der nikomachischen Ethik gerecht, gut oder wahrhaft tüchtig geworden sei[1]. Dabei war Aristoteles für Owen ein summus et admirabilis artifex; aber in seiner Ethik sollte er den Beweis geliefert haben, den jede weltliche Ethik erbringen müsse, daß die menschliche Eitelkeit in ihr den größten Spielraum erlange. Der Unterschied zwischen Owen und Thomas liegt in dem Zweck, dem ihre Behauptung dienen

---

[1]) Theologumena, *παντοδαπα* seu de natura, ortu, progressu verae theologiae libri IV, Bremen 1684, S. 63f. Iniusti, rapaces, ebrii, iracundi, timidi, omnes hac scientia imbuti sunt vel imbui possunt; non enim virtus, sed virtutis umbra, non officia, sed officiorum larva, utramque paginam in ea implent. Ausim dicere non unam veram virtutem vere et certe doceri in omnibus Aristotelicis libris ad Nicomachum; neque quisquam unquam ex eorum doctrina iustus, bonus aut vere *σπουδαιος* evadet nec nisi larvatus Hypocrita, S. 64. — Weil Ar. nicht einmal die Namen derjenigen Tugenden kenne und nenne, die allerorten einem des göttlichen Lichts teilhaften Menschen einfielen, fand Joachim Lange, a. a. O., es treffender, ihn einen *φιλομωρος* als *φιλοσοφος* zu nennen.

sollte: der Theologe will die Grenzen aller weltlichen und heidnischen Moral festnageln, der Philosoph die Unfähigkeit der aristotelischen Sittenlehre, den Menschen zu einem wahrhaft tugendhaften und galanten Leben zu verhelfen.

In den theologischen Kreisen Deutschlands gehen zwei Strömungen nebeneinander her, die sich beide auf Luther berufen konnten. Die erste pflanzte die gemäßigte, versöhnliche Wittenberger Richtung fort. Die Formaldisziplinen blieben danach die notwendige Voraussetzung des theologischen Studiums, doch sollten Physik und Mathematik nicht allzu eifrig getrieben werden; so mahnte noch gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts die immer wieder aufgelegte Schrift des Wittenbergers Wolfgang Frantzius (1564—1628) de interpretatione scripturae[1]), dessen Geist auch in Buddes dickleibiger Isagoge fortlebt. Die zweite Richtung erneuerte die Angriffe der philosophiefeindlichen Orthodoxie, die sich um 1600 um Hoffmann, Arndt und Andreae geschart hatten, und fand einen neuen Mittelpunkt in dem durch Spener erweckten Pietismus[2]). Mit Frohlocken stellte man in diesen Kreisen fest, wie auf den Universitäten die „biblischen Kollegia" Speners mit den aristotelischen erfolgreich in Wettbewerb traten, und erblickte darin den Anfang des Sieges über weltliche Hoffart und alle Werke des Teufels. Wie unter dem pietistischen Gesichtswinkel die geistesgeschichtliche Entwicklung des Christentums sich darstellte, lehren die Schriften des Kirchen„historikers" Johann Wilhelm Zierold (1669—1731)[3]).

Schalen voll galligen Hasses werden darin über Aristoteles ausgegossen[4]). Kein gutes Haar wird an der Persönlichkeit und ihrer Lehre gelassen. Seinem liederlichen Lebenswandel entspricht nach Zierold die Philosophie in allen wichtigeren Stücken. Schon die Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische ist albern; denn wahre Erkenntnis ist so wenig von der Praxis zu

---

[1]) 1. A. 1609; ferner 1634, 1668, 1693, S. 10ff.

[2]) In diesem Kreise fehlten wieder die philosophiefeindlichen Stimmen auch nicht, Elswich, a. a. O., S. 100f.

[3]) D. Martin Luthers evangelische Aufmunterung zur Liebe des Wortes Gottes wider das aristotelisch-scholastische Christentum, insonderheit wider Friedrich Christian Bucher, zur Warnung vor der Tiefe des Teufels. Lpz. und Stargard 1700. — Einleitung zur gründlichen Kirchen-Historie mit der historia philosophica verknüpfft usw., Lpz. u. Stargard 1700. — Gründliche Kirchen-Historie von der wahren und falschen Theologie usw., Frkft. a. M. 1703.

[4]) S. bes. Einleitung usw., S. 213—224.

scheiden wie Hitze vom Feuer — (auch ein pädagogischer Grundsatz ersten Ranges bei den Pietisten) — darum ist Aristoteles' Erkenntnis wie eine gemalte Sonne, die keine Wärme hat. Weiter hat er die alten guten Lehren, besonders die hebräische und platonische, verfälscht. Weil er neuerungs- und ehrsüchtig war und vermittels der törichten Vernunft etwas Neues erfinden wollte, machte er viele entia und abstractiones. Die Metaphysik und Physik sind ohne Ordnung geschrieben; die Naturlehre ist albern; die Logik Geschwätz, der Syllogismus unnütz. In der Sittenlehre ist der Ehrgeiz sein Abgott, der Zweck aller Tugenden die Ehre; Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Leben sind seine Tugenden. Weil er nichts von der Sünde weiß, so lobt er den freien Willen, und das erklärt zugleich das Geheimnis seiner Feindschaft wider das Kreuz Christi und ist die Quelle der gefährlichsten Irrtümer für alle christlichen Lehren geworden, die aus der aristotelischen Philosophie entsprungen sind. Dies alles hätten schon die Besten unter den Kirchenvätern erkannt und deswegen den bescheideneren, frömmeren und gottesfürchtigeren Plato vorgezogen. Solange dieser herrschte, stand es gut um die christliche Lehre, erst unter dem Papsttum verfiel die Kirche Christi in große Finsternis; da aber sei eben Aristoteles wieder zu Ansehen gelangt, der überall der Ketzer Erzvater gewesen sei[1]). Luther erst bekämpfte Zeit seines Lebens das scholastisch-aristotelische Unwesen. Unermüdlich hat er das Wort Gottes als ein reines Gold von den unreinen Schlacken des aristotelischen und scholastischen Christentums gesondert und in seinem ganzen Leben über die Bibel Kollegia gehalten, hingegen den aristotelisch-scholastischen Sauerteig hinausgetan[2]). Daß trotzdem ein neues aristotelisches Christentum innerhalb der lutherischen Kirche entstehen konnte, ist Melanchthons Schuld gewesen, von dem Zierold[3]) ein haßerfülltes Zerrbild entwirft, dessen Züge mitgeholfen haben, auf hundert Jahre hinaus und länger das Andenken Melanchthons

---

[1]) Zierold gibt in der „Einleitung usw.", S. 220—224, den auf Franz Patritius zurückgehenden Vergleich der platonischen und aristotelischen Philosophie wieder, den er jedoch Joh. Launoy, de varia Aristotelis fortuna etc., s. Ausgabe von Elswich, a. a. O., S. 284—289, entnommen hat. Überhaupt geben die Pietisten Plato den Vorzug, s. bei Elswich, S. 101 das Zitat: Longe maiorem noxam Aristoteles ecclesiae intulit quam Plato. Peripatetica non est melior Platonica, sed deterior. Philosophia Aristotelis omni alia plus nocuit etc.

[2]) Auffmunterung usw., S. 6; Einleitung usw., S. 367—382.

[3]) Einleitung, S. 384—389.

zu schwärzen. Melanchthon war ein listiger aristotelischer dialecticus, der Gottes Geheimnisse mit der Vernunft ausmessen wollte; die närrische Metaphysik machte ihn unfähig zu glauben und Gottes Wort recht zu verstehen; seine loci communes sind nach des Damascenus und Lombarden Methode aufgebaut, und, zunächst ein unscheinbares Fünklein, wuchsen sie von Auflage zu Auflage und führten immer mehr Stücke der scholastischen Theologie ein. „Als Lutherus Anno 1546 sturbe, hat man ohne Scheu die Scholastische Theologie mit hauffen wieder eingeführet, und blieb die Bibel entweder gar unter der Banck liegen oder sie wurde als ein finster Buch angesehen, wenn sie nicht von Aristotele dem großen Licht der Natur erleuchtet würde. Wer nun etwas von Aristotele wuste, derselbe bildete sich ein, er könnte allein die Schrifft verstehen, und musten ihn ander Leut gläuben. Und also kam die Schrifft dem gemeinen Mann wieder aus der Hand, und öffentlich in Predigten hörete man wieder die Scholastischen Kunst-Wörter, also daß das Reich der Finsternis abermahl große Gewalt bekam." Schuld daran war nicht die Gelehrsamkeit schlechthin; sie ist gut und löblich, „aber die Aristotelische Philosophie ist eine Thorheit und keine Gelehrsamkeit. Die Bibel vor stockfinster halten ist ein Zeichen eines stock-finstern Hertzens. Gottes Wort ist hell. Die finstere Logica ist das Irrlicht, daraus alle Ketzer entstanden und nach Lutheri Tod alle Boßheit der Aristotelisch-Scholastischen Lehre kommen[1])." Aristoteles, der Vater aller Ketzerei, ist denkbar ungeeignet zur Bibelerklärung und ebenso zur Ketzerbekämpfung. Seine Lehre widerstreitet Gott und ist dafür aller Gottlosen Liebling, weil er das Reich der Finsternis zu stärken bemüht ist. Aristoteles ist der Philosoph des Atheismus!

f) Der Atheismus des Aristoteles

Im Vorwurf des Atheismus erreichen die Angriffe von seiten der Theologen, denen manche Philosophen sich anschließen, ihren Höhepunkt. Freilich auch er ist alt und schon oft angebracht, allein jetzt fand er besten Boden, üppig zu wuchern, weil diese Übergangszeit sich selbst den Zugang zu den Quellen verschlossen hatte und nun gedankenlos unkritisch weitergab, was nur irgend dem Erzvater der „Scholastik" schaden konnte[2]). Dies alles hat Johann

[1]) a. a. O., S. 388 u. 389.

[2]) Aus der reichen Atheismusliteratur nenne ich zuerst gegen Aristoteles gerichtete Schriften: Valerianus Magnus, de Atheismo Ar., 1647;

Georg Walch in seiner umfangreichen systematischen und geschichtlichen Untersuchung zusammengefaßt[1]).

Walch kann Aristoteles nicht jedwede Gotteserkenntnis absprechen, räumt ihm sogar eximia und praeclara dei notitia ein[2]). Allein seine Erkenntnis stützt nicht den Glauben an einen persönlichen Gott, dazu fehlen in seinem System überall die einfachsten Voraussetzungen. Die Grundlage seiner Naturlehre ist unsicher. Statt von dem Einzelnen auszugehen und so durch die Beobachtung der herrlichen Werke der Natur zu Gott als dem Erhalter und Schöpfer der Welt geführt zu werden, geht er von den Universalien aus. Nun machten allerdings auch die aristotelischen Prinzipien Materie, Form und Privation einen Gott notwendig, allein sie seien philosophisch angesehen keine Prinzipien, die Gott bei Erschaffung der Welt habe anwenden können, weil sie Abstraktionen von den Dingen seien, mit Hilfe des menschlichen Intellekts erzeugt und gebildet. Die Lehre, daß Gott nur sich selbst denke und alles bewege, wie der Gedanke von den Dingen bewegt und angeregt werde, führe zur Annahme, daß alles Schöne und Wunderbare in der Natur kein Werk göttlicher Kunst, keines der Vorsehung, sondern lediglich der Notwendigkeit sei, die aus den Dingen selbst entspringe.

Guil. Postellus, Justini Mart. eversio Aristotelicorum dogmatum; des reform. „Ketzerrichters" Gisb. Voetius' disp. de atheismo; der Engländer Thom. Burnet, archaeolog. philos.; Sam. Parker, de deo et provid. div. disp., I, s. 24, und Thom. Stanley, hist.-philos., V, c. 9, S. 422; V. L. v. Seckendorff, Christen-Stat, S. 71ff., 73ff.; Adam Tribbechovius, hist. naturalismi, herausgeg. Jena 1700 von seinem Sohne Johannes; Jenkin Thomasius, hist. philos. de atheismo, S. 48; Adam Rechenberg, diss. de anima mundi; Magnus Dan. Ameisius, theatrum virtutum et vitiorum ab Arist. omissorum; Joh. Franz Budde, thes. de atheismo et superstitione u. ö.; ders., Observ. select. ad rem litter. spect., Tom. VIII, 1704, obs. X, S. 209—256; Henr. Foppius, de atheismo philos. gentil., 1714; Andr. Rüdiger, physica div., S. 87f.; Joh. G. Walch, exercit. hist.-philos. de ath. Arist., in den Parerga acad., 1721, S. 197—366. — Für Aristoteles traten ein Fortunius Licetus, de pietate Arist. erga deum, 1629; Christ. Dreier, philos. prim., S. 43; Joh. Zeisold, Aristotelis . . . cum script. sacra consensu, 1667; Joh. Frid. Gronovius, not. ad Grotii de J. B. et P. proleg., § 45; Jo. Christ. Wolf, de atheismi falso suspectu; Jac. Hasaeus, de gentil. philos. atheismi falso suspectu, 1716.

[1]) In den Parerga academica, s. vor. Anm. — Ihren Gedankengängen ganz verwandt ist die Abhandlung: Aristoteles atheus et apertus religionis hostis, in „Observationum selectarum ad rem literariam spectantium", Tom. VIII, 1704, observ. X, S. 209—256.

[2]) Walch, a. a. O., S. 250, 269.

So sei der aristotelische Gott, wie schon Luther gesagt habe, unbrauchbar und die aristotelische Gotteslehre voller Gottlosigkeit, dem Atheismus verbunden. Das bekunde nun vollends die Lehre von der Vorsehung. Vernunftgründe wie Autoritäten beweisen Walch, daß sie nicht nur widersinnig, sondern gottlos ist; denn ein Gott in reiner Anschauung besitzt keine Weisheit, Güte und Macht und übt darum keine Vorsehung aus. Wer aber die göttliche Vorsehung leugnet, beseitigt auch Gottesfurcht und Gottesliebe. In der Seelenlehre wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier aufgehoben; haltbare Voraussetzungen für die Annahme einer Unsterblichkeit der Seele sind nirgends vorhanden. Zu diesem theoretischen paßt der praktische Atheismus des Stagiriten, der sich in seinen Werken zur Ethik und in seiner Lebensführung ausspricht. Die Ethik führt folgerichtig zum Skeptizismus; denn sie kann keine sicheren, wahren und klaren Prinzipien aufstellen, nicht einmal definieren, was gut und was böse ist, und läßt außerdem die Menschen nur von bürgerlichen Gesetzen beherrscht sein, in denen nackte Willkür gebiete. Darum muß auch der Grund aller Gerechtigkeit und ehrbaren Lebens zweifelhaft werden und überall der sittliche Skeptizismus triumphieren. Um die innere Glückseligkeit hat sich der Philosoph nirgends gekümmert, kennt nur Tugenden der Klugheit, nennt nicht einmal die Frömmigkeit und ist selbst über die Zahl der Haupttugenden nicht sicher, da er bald elf, bald neun zähle. Seine Lehre von der richtigen Mitte enthüllt nach Walch den weltlich gerichteten Sinn des Mannes und den politischen Charakter seines Systems. Denn wer ist gerecht nach Aristoteles? doch jener, der einerseits niemand widerrechtlich schädigt, andererseits aber auch nicht alle Forderungen der Gerechtigkeit erfüllt, was ja Zeichen eines in der politischen Kunst Ungebildeten, vor allem eines weltlicher Sitte Unkundigen wäre. Und wer ist nach Aristoteles mäßig? doch jener, der vergnüglich, herrlich und reichlich ißt und trinkt, aber dabei derart Maß hält, daß er sich nicht durch Unmäßigkeit vor den anderen bloßstellt und dadurch seine öffentliche Achtung in der Welt beeinträchtigt. Dieser laxen Moral habe das Leben des Philosophen entsprochen.

Einen höheren Gipfel erreichte immerhin noch Rüdiger durch den Beweis, daß Aristoteles Spinozist sei[1])! In der Metaphysik[2])

[1]) Physica divina, S. 87f.
[2]) 7. 1072 b 29.

nenne Aristoteles Gott ein ζῷον αἴδιον (animal aeternum) und lehre in der Politik[1]), ein Lebewesen (ζῷον) bestehe aus Seele und Körper. Daraus gehe deutlich hervor, daß Aristoteles seinen Gott für den Körper und für die Seele des Universums halte. Diese Vorstellung ergebe sich auch schon aus der irrigen Annahme einer ersten Materie, die rein passiv sei. Denn nun mußte Aristoteles dieser ein rein Aktives und ein halb Aktives, halb Passives entgegensetzen. So machte er Gott zum rein Aktiven, den Körper und die Seele zum Gemischten. Nach einer feierlichen metaphysischen Abstraktion setzte er darauf die Form der Materie entgegen und gewann auf die Weise ein dreifaches aktives Ens: Gott, Körper und Geist. Schließlich bedeuteten ihm ein und dasselbe: substantia, activa, forma, anima, natura, deus . . . also ist Aristoteles Spinozist gewesen, hat den Spinozismus vorausgenommen! Der philologisch Rüdiger überlegene Walch ließ freilich diesen Beweis nicht gelten, weil Verteidiger des Aristoteles mit Recht einwenden könnten, daß ζῷον vivens substantia bedeute[2]). Allein wir sehen erneut, wie immer in Aristoteles die zu einer Zeit am meisten verpönte Weltanschauung hineingelesen worden ist: War es im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts der Spinozismus, so gegen sein Ende der Deismus. Der Engländer Warburton (1698—1779) erhob ihn, vor allem weil Aristoteles die Unsterblichkeit leugne, und wieder einmal war es Cicero, der die Handhabe bot[3]). Fülleborn[4]) hat damals diesen Vorwurf eingehend widerlegt, nachdem D. Tiedemann[5]) zwei Jahre vorher ihn schon zurückgewiesen hatte. Es habe damit wenig auf sich, weil Aristoteles die Idee Gottes bloß durch eine physikalische Betrachtung erlangt habe und sie ihm nur als Schlußstein eines unendlichen Regressus der Bewegung diene. „Es war also eine Art von spekulativer Verzweiflung, wenn er sich in der unermeßlichen Kausalreihe der Bewegung ein erstes Prinzipium dachte, eine regulative Idee nach Kants Ausdruck, keine konstitutive.“ (S. 94.)

---

[1]) I, c. 5, 1254 a.

[2]) a. a. O., S. 269.

[3]) De nat. deorum, I, c. 13.

[4]) Beiträge zur Geschichte der Philosophie, I, 3, 1793, S. 86—98. — Für Aristoteles ist in seiner Habilitationsschrift: Disputationes theologiae Aristoteleae vindiciae eruditorum iudicio submissae, Leipzig 1795, der Orientalist Joh. Sev. Vater (1771—1826) eingetreten.

[5]) Geist d. spekulat. Philosophie, 1791, II, S. 326f.

g) Die menschliche Persönlichkeit des Philosophen

Fülleborn schrieb bereits zu einer Zeit, die anfing, sich eine gerechtere Stellung zum Altertum und seinen Geisteshelden zu erwerben, und er besaß selbst geschichtliches Urteil, wenigstens ein Empfinden dafür, daß die Maßstäbe, geschichtlich zu urteilen, nicht der Gegenwart lediglich entnommen, sondern erst durch einen mühevollen wissenschaftlichen Vorgang erworben werden müssen. Um 1700 stehen die Gelehrten hilflos den Quellen des Altertums und der ersten christlichen Jahrhunderte gegenüber, und diese Hilflosigkeit offenbart sich besonders in den Darstellungen des Lebens des Stagiriten. So bildete in Walchs Abhandlung über den Atheismus den Höhepunkt das Schlußkapitel, das aus dem verworfenen Lebenswandel des Philosophen den Beweis für seinen praktischen Atheismus erhärten will. Bei der allgemeinen Abneigung gegen Aristoteles und die Scholastik, diese „papistische" Verirrung des Christentums, hörte man doppelt gern auf die Stimmen der Kirchenväter, die, wie Justin, ihn abgelehnt und bereits selber wenig zuverlässige Schriftsteller, wie Timaeus von Tauromenion und Suidas, ausgeschrieben hatten, und bei dem Mangel jeglicher methodischen Quellenkritik war auch eine scharfe Sichtung der Überlieferung schwierig, in manchen Fällen unmöglich. Es war die Zeit, in der Franciscus Patritius' Discussionum Peripateticorum Tomi IV[1]) erneut gelesen wurden, und gern ihnen das Material gegen die aristotelische Philosophie wie gegen die menschliche Persönlichkeit des Stagiriten entlehnt ward. Dieser starke Folioband bot eine Synopse der gesamten Überlieferung und gab sich keineswegs ohne Kritik. Allein was Patritius abtut, das sind doch nur obenauf liegende handgreifliche Irrtümer wie diese, daß Aristoteles Schüler des Sokrates gewesen sei, daß Philipp von Makedonien bei Gründung des Lykeions in Athen eine Gesandtschaft geschickt habe. Im übrigen werden die alten Nachrichten nebeneinander gerückt, nichts Ungünstiges wird verschwiegen, weil die Quellen unzuverlässig seien, vielmehr in einer Reihe mit dem vorgelegt, was feststeht. So wird gewissenhaft Justin nicht übergangen, der überliefert hat, Aristoteles sei durch Selbstmord geendet; er habe sich in den Euböischen Meerbusen gestürzt, weil er das Geheimnis von Ebbe und Flut nicht

---

[1]) Disc. Peripat. tomi IV, quibus Aristotelicae Philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur, Basileae 1581, fol.

ergründen konnte und diese Schmach nicht überleben wollte. Von seiner äußeren Erscheinung wird erzählt, er habe gestottert, kleine Augen gehabt und hagere Beine, was nach der aristotelischen Physiognonomie Zeichen für einen stolz-kalten und schwelgerischen Menschen seien. Wir lesen von seiner Liebesleidenschaft, seiner Schmeichelei, seinem Geiz, seiner Neigung zum Schwatzen, seiner Streitsucht, Undankbarkeit und Ruhmsucht.

Alle diese mißgünstigen Züge finden wir in den ersten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts behaglich weitergegeben, am breitesten bei Schriftstellern wie Zierold, allein auch G. Stolle und Walch, die mit lobenden Beiwörtern nicht gerade sparen, besonders wenn der Logiker und Systematiker in Frage steht, sind vom liederlichen Lebenswandel des Philosophen überzeugt. Eine Dissertation hat damals eigens eine Ehrenrettung vollzogen, indem sie Aristoteles vom Verdachte des Selbstmordes reinigte, ein „albernes Märchen“, das auf den Peripatetiker Eumelos zurückgeführt wird[1]). Allein der Verfasser, Melchior Lilienthal, schlägt dabei in das andere Äußerste um und sucht zu beweisen, Aristoteles sei fromm und gottesfürchtig, fast schon ein Christ gewesen[2]). Noch für ihn spielt keine geringe Rolle der berühmte „Seufzer“ des Aristoteles, den man oft von ihm gehört habe: causa causarum! oder: ens entium miserere mei! womit er nur Gott gemeint haben könne, eine Legende, gegen die schon Luther sich gerichtet hatte[3]). Aber auch die törichte Überlieferung, Aristoteles sei ein Jude gewesen oder verdanke alles Wissen der jüdischen Weisheit, habe von ihnen die erste Ursache gelernt und diese täglich um Errettung und Erlösung angefleht, ward einer wissenschaftlichen Widerlegung wert geachtet[4]).

---

[1]) Utrum Arist. propria caede mortuus sit necne? 1706. S. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos, S. 183, Anm.

[2]) a. a. O., § 5ff.

[3]) Tischreden ed. Kroker, a. a. O., S. 149.

[4]) Joh. Christopher Böttiger, Arist. utrum fuerit Judaeus? Stargard 1704. Friedrich Gentzken (1759 † zu Kiel) gibt den Ausruf noch weiter, s. hist. philos., 1724, S. 94. In der Form: causa causarum miserere mei! ist er auch als Ciceros letzter Ausspruch überliefert, s. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, S. 390. — Wie verbreitet, ja volkstümlich dieser Seufzer geworden ist, beweist vielleicht, daß in dem weitverbreiteten Streit- und Trostgespräch „Der Ackermann und der Tod“ das Gebet des Klägers zu Gott nach seitenlangen Anrufen schließt mit: „Ursache aller Ursachen, erhöre mich!“

Selbst wenn man die Schriften der zahlenmäßig noch überlegenen Anhänger des Aristoteles auf den Lehrstühlen der Hochschulen dieser Jahrzehnte prüft, so fällt auf, wie sehr sich das Lob des Stagiriten auf die Gebiete beschränkt, wo ihm am wenigsten Widerspruch erstehen konnte, also auf das der Logik und Systematik der Wissenschaften, und wie als schmückende Beiwörter die am meisten üblichen, die am wenigsten besagen, wiederkehren; der Mut, ihn besonders zu feiern, wie wir es um 1600 allgemein feststellen konnten, scheint zu fehlen. Den Beweis dafür hat schon in jenen Jahrzehnten ein Gelehrter geliefert, freilich ohne daß dies seine Absicht gewesen wäre. Heumann stellte 1720 in den acta philosophorum „Lob-Sprüche vom Aristotele" zusammen, die er aber nicht bis auf protestantische Zeitgenossen heraufführt; erste Gelehrte aus diesen Kreisen scheinen ihm doch nichts Erwähnenswertes geschrieben zu haben[1]).

Den besten Dienst hat um die Wende des siebzehnten Jahrhunderts Pierre Bayle Aristoteles erwiesen, indem er in den umfangreichen kritischen Anmerkungen zu seinem Artikel über Aristoteles den zahlreichen Legenden und Entstellungen scharf zu Leibe ging. Über ihn ist dann Jakob Brucker in seiner historia critica philosophiae kaum hinausgekommen[2]).

Daß ihm Bayle vorgelegen hat, lehrt ein flüchtiger Vergleich, ja, das ganze dickleibige Unternehmen gehört, wenn es auch zeitlich gegen Mitte des Jahrhunderts erschienen ist, dem Stande der Forschung nach noch in die Übergangszeit hinein; deren Ergebnisse stellt Brucker zusammen. Der Lehrer des Pfarrherrn von Kaufbeuren war der Jenenser Theologe Budde gewesen, selbst weitberühmt wegen seines reichen Wissens in der Philosophiegeschichte; auf seinen Wegen wandelt der fleißige Schüler weiter, ein Eklektiker wie Budde und ebenfalls vorsichtiger Vermittler zwischen Altem und Neuem mit einer Vorliebe für alles Gemäßigte und Versöhnliche. In der Übergangszeit hat sich auch die pragmatische Geschichtsauffassung gebildet, die Bruckers Kritik kennzeichnet und zu deren Rüstzeug es gehörte, alle Abweichungen und Beeinflussungen innerhalb philosophischer Systeme darauf zurückzuführen, daß Regungen der niederen Seelenvermögen, wie Selbstsucht, Leidenschaft, Geiz, Eifersucht, das reine Denken hemmten oder störten[3]).

---

[1]) a. a. O., 11. Stück, S. 711—717.

[2]) Über Arist. s. Tom. I, 1742, S. 776—839.

[3]) Über Brucker als Geschichtschreiber der Philosophie vgl. die wert-

Die Überlieferung vom Leben und Charakter des Philosophen sichtet Brucker offensichtlich nach dem Schema Bayles so lange, bis alles Widerwärtige und allzu Törichte verschwindet. So nimmt er ihn in Schutz gegen den Vorwurf unlauterer Leidenschaften, hält es für sehr unwahrscheinlich, daß Plato Aristoteles nicht gemocht und daß zwischen beiden Zank und Zwietracht bestanden habe. Peinlich gründlich aber werden sodann die Vorzüge und Laster Körpers und der Seele geprüft, um ein eigenes Urteil zu erlangen, das, psychologisch haltbar, die Eigentümlichkeiten der Philosophie im Vergleiche mit anderen Systemen zu erklären imstande sei[1]). Aristoteles war ein Weltmann in seiner äußeren Erscheinung und nach seinen sittlichen Grundanschauungen, die beherrschenden Züge seines Charakters waren unermeßlicher Ehrgeiz und Hochmut. Darum konnte er keine Lehre irgendeines Vorgängers übernehmen, sondern mußte ein neues System zu begründen suchen, und sei es das auch nur dem Namen nach. Brucker stimmt Baco zu, daß Aristoteles wie ein Fürst der Ottomanen geglaubt habe, erst dann seine Herrschaft gesichert zu haben, wenn er alle seine Brüder umgebracht hätte[2]). Keinen Vorgänger habe er ungerupft gelassen, nur um sich die Ehre des letzten und erhabensten aller Philosophen zu verschaffen. Aus dieser Charakterschwäche fließt auch die „Dunkelheit“ (ineluctabilis obscuritas). Besonders unklar und unbestimmt findet Brucker die Physik und Psychologie[3]). Denn da habe er die größten Schwierigkeiten gehabt, sein System von dem platonischen abzuheben. In der Psychologie ist es ihm schier unmöglich geworden, aber um jeden Preis wollte er von seinem

---

volle Untersuchung von Joh. Freyer, Geschichte der Geschichte der Philosophie im 18. Jahrhundert, Leipzig 1912, S. 21—49.

[1]) a. a. O., S. 793—798: culpandusque in eo praecipue est, quod inique cum veteribus egerit et nec candide satis eorum scita protulerit et ea tantum fini tantae lectionis voragini se immerserit, ut omnis aetatis philosophos deprimeret, qua de re postea quoque dicemus, et quae eius philosophiae vitia sint, etiam ex temperamento et vitae ratione, quam sequebatur, deducenda exponemus. Ut igitur de magno philosopho sententiam nostram aperiamus, inter maxima eum ingenia numerandum esse, cum viris doctis inter *Αριστοτελομαινοντας* minime referendis fatemur, et magnis naturae, ingenii et eruditionis atque diligentiae dotibus instructum fuisse, asserimus; in quo vero ambitio et studium cunctis contradicendi et aulae mores atque conditio Graeciae elegantioris multum contulere, ut illas laudes non meruisse censendus sit, quas ei insani eius cultores tribuunt, 297 f.

[2]) S. 803. Baco, de augm. scient., III, c. 4.

[3]) S. 804, 820 ff.

Lehrer abweichen und neue, entgegengesetzte Ansichten entwickeln. So blieb ihm in der Regel nichts anderes übrig als obscura tradere, cum clara non haberet. Die vollkommene Unklarheit des Philosophen beweist am besten der Begriff der Entelechie, ein Zeugnis für das aristotelische Verfahren, „mit nichtigen Worten, inhaltlosen und unbestimmten Begriffen die Prinzipien der natürlichen Dinge zu erklären"; die Lehre vom Ursprung der Seele verrate, daß Aristoteles Platos Vortrag wohl nicht recht verstanden habe und darum weder hierüber noch über die Unsterblichkeit der Seele irgend etwas Klares habe vorbringen können. Brucker hält es deswegen auch für unnütz, die Psychologie auf bestimmte klare Begriffe zurückzuführen. Am allerdunkelsten ist aber die Metaphysik: notionibus maxime abstractis immersus, cum claras et distinctas ideas non haberet, incertis vagisque saepiuscule utitur nominibus[1]). Auch zum Atheismus des Stagiriten nimmt er Stellung[2]). Der unbewegte Beweger sei gleich Gott zu setzen, sei auch von der Welt hinreichend getrennt und ihr entgegengesetzt, von der Materie völlig geschieden. Allein der aristotelische Gott sei durch die Notwendigkeit gefesselt und habe keinen freien Willen, auch sei er demnach nicht allgegenwärtig und unbeschränkt. Jedenfalls ist Aristoteles nicht in dem Sinne Atheist, daß er Gott geleugnet habe, allein vom Standpunkte des Theismus aus sind seine Vorstellungen von Gott zu verwerfen, ein Urteil, das seine Quelle in Walchs Ausführungen findet, die leise ermäßigt wiedergegeben sind.

Der Einfluß der Riesenarbeit Bruckers ist groß gewesen, auf viele Jahrzehnte hinaus werden seine Urteile weitergegeben. Wann ist dies Bild der aristotelischen Philosophie und Persönlichkeit und seine Pragmatik verschwunden?

Das Zeitalter der Aufklärung wandte sich von Aristoteles ab, nicht zum mindesten deswegen, weil er dessen Bedürfnis nach volkstümlichen, allgemeiner verständlichen philosophischen Lehren nicht entgegenkam und weil seinem System jener schwer zu beschreibende Schimmer des Romantischen fehlt, den dasjenige des gewiß nicht leichter verständlichen Plato oder Plotin besitzt. Der Gedankenwelt dieser beiden Philosophen war ein Meiners[3]) gewiß nicht gewachsen, allein dieser echte Typus des schönrednerischen Professors der Weltweisheit im Zeitalter der Aufklärung redet über Sokrates,

[1]) S. 827.

[2]) S. 832—835.

[3]) Vgl. die „Vermischten philosophischen Schriften", 3 Tle., Leipzig 1775 f.

Plato, die Stoa, den Neuplatonismus, besonders Plotin, von Epikur und am meisten noch von Cicero, ein Aristoteles liegt ihm ferner. Auch sein Göttinger Amtsgenosse Michael Hißmann findet unter den Aufsätzen der Jahrbücher der Akademien, mit denen er die sieben Bändchen seines „Magazins für die Philosophie und ihre Geschichte", 1778—1789, füllt, keinen einzigen, der von der aristotelischen Philosophie handelt. Um sie erwarb sich ihr bedeutenderer Zeitgenosse Garve größeres Verdienst, das wir im nächsten Kapitel aufzeigen. Hier soll nur verfolgt werden, wie die Zeichnung der Persönlichkeit des Philosophen sich ändert.

David Tiedemann gebührt da zuerst ein Lob; er hat den Anfang damit gemacht, Aristoteles von den Anwürfen alter Gegner und unkritischer Gelehrter zu befreien. Nach ihm hat Aristoteles alle Gegner ohne Anzüglichkeiten und Bitterkeiten, nur mit der Stärke der Gründe bekämpft, die gegnerischen Systeme aufs sorgfältigste geprüft. Es seien neupythagoreische Verdächtigungen und neiderfüllter Haß der Platoniker gewesen, die ihn zum Verfälscher, wissentlichen Verdreher und hämischen Anschwärzer gemacht hätten [1]). Ein tieferes Verständnis für die aristotelische Philosophie hat Tiedemann bei allem reichlich gespendeten Lob jedoch nicht aufbringen können. Seine eigene Unfähigkeit sucht er mit dem altbeliebten Mittel, das hundertmal vor ihm angewandt worden ist, zu vertuschen: er wirft Aristoteles Unklarheit vor. Durch die Vieldeutigkeit der Wörter, Prinzipien und Ursachen habe sich Aristoteles vom rechten Wege ablenken lassen. Er habe keinen festen Plan gehabt, und so muß Tiedemann fortwährend ihm etwas verzeihen und nachsehen.

W. G. Tennemanns philosophiegeschichtliche Leistung überragt ohne Zweifel diejenige Tiedemanns erheblich, aufs Ganze gesehen, aber in die Darstellung und Beurteilung der aristotelischen Philosophie mengt sich bereits das Vorurteil der Kantianer, das wir einleitend bis in unsere Tage hinauf feststellten [2]). Tennemann ist voreingenommen gegen den Vertreter des „ungeschminkten Empirismus", der in der Metaphysik versucht habe, „die Physiologie des menschlichen Verstandes den Grundsätzen des Empirismus anzupassen [3])". Schon dieser Kantianer schließt: Aristoteles hat die Ideenlehre nicht richtig erfaßt und damit den Geist des Platonismus nicht begriffen, und konnte es nicht, weil er eben von einem

---

[1]) Geist der spekulativen Philosophie, II, 1791, S. XXII—XXIX, 213f.

[2]) S. ob. S. 11f.

[3]) Gesch. d. Philos., III, 1801, S. fs.

anderen Geiste erfüllt war, zu sehr von seiner Neigung zur Naturbetrachtung bestimmt wurde. Ja, Tennemann glaubt wieder der Überlieferung folgen zu müssen, die von Eifersucht und Abneigung gegen Plato berichtet[1]). Auch die „Dunkelheit" kehrt wieder, freilich in der Formel von der „eigenen Terminologie und der nervösen, zu sehr zusammengedrängten Darstellung der Gedankengänge[2])".

Nachdem gleichzeitig Joh. Gottlieb Buhle, der verdiente Aristotelesforscher, in seiner Geschichte der Philosophie eine schlackenfreiere Darstellung gegeben hatte, begann, wie immer wirksamer die philologische und historisch-kritische Schulung der Gelehrten im neunzehnten Jahrhundert einsetzte, in den Werken der Geschichtsschreiber der Philosophie und der in ihren Bahnen wandelnden Gelehrten, die menschliche Persönlichkeit des Stagiriten von den Fabeln und Entstellungen späterer Zeiten gänzlich befreit und uns in ihrer ursprünglichen Art erschlossen zu werden. Was über Trendelenburg, Brandis und Zeller gewonnen ist, das hat dann v. Wilamowitz-Moellendorff, zugleich mit den leuchtenden Farben seiner Sprachkunst geschmückt, in der Schrift „Aristoteles und Athen" zu einem meisterhaft gezeichneten Bilde zusammengefaßt[3]).

---

[1]) S. 25—27.

[2]) S. 20.

[3]) a. a. O., I, 1893, S. 311 ff. Auf Arist.' Persönlichkeit war v. W.-M. bereits in der „Philologischen Untersuchung", IV, 1881: Antigonos von Karystos kurz eingegangen und hatte Anregungen Jacob Bernays wiedergegeben, die dieser selbst veröffentlichte in der Schrift: „Phokion und seine neueren Beurteiler", 1881, s. S. 40—42, vgl. v. W.-M. Antigonos usw., S. 182, Anm. 4, S. 339. Wohl am eingehendsten hatte vor ihm Arist.' Charakter geschildert Ad. Stahr (1805—1876) Aristotelia, I, 1830, S. 166—188, ein Versuch, selbst sich Widersprechendes unterzubringen, fast der ganzen Überlieferung gerecht zu werden. Eine gute neuere Darstellung bei Lothar Brieger-Wasservogel, Plato und Aristoteles, Leipzig 1905, S. 105—122.

2. Abschnitt:

Aristoteles und das Geistesleben der Jahre 1720—1831

1. Die philologische Arbeit von Gesner bis zur Akademieausgabe

Wie der Verfall der griechichen Philologie erheblich daran Anteil gehabt hat, daß die Pflege der aristotelischen Philosophie verkümmerte, so ihre Erneuerung, daß sie wieder aufgenommen und nun eine sorgfältigere und bedeutendere Pflege fand. Im achtzehnten Jahrhundert beginnt die philologische Wissenschaft in Deutschland zu einer höheren Stufe der Vollendung erweckt zu werden, und damit ändert sich — freilich später als die der platonischen — die philologische Bearbeitung der aristotelischen Texte, die Beurteilung der Philosophie als System wie im Vergleich mit anderen und vor allem der Lehrvortrag auf den Universitäten. Was Jenisch[1]) in seinem kritischen Rückblick auf das achtzehnte Jahrhundert vom Studium der alten Sprachen rühmt, in den Vortrag sei mehr Philosophie, in die Auslegung mehr Geschmack und in die Konjekturalkritik mehr Bescheidenheit gebracht worden, das gilt alles zugleich von der Aristoteles zugewandten Arbeit. Nur daß diese noch zu Jenischs Zeiten keineswegs die allgemeine Höhe der übrigen Zweige der klassischen Philologie erreicht hatte, etwa die der Forschungen zu Homer und Plato. Die Leistungen, die wir heute bewundern, sind Früchte des neunzehnten Jahrhunderts und werden zum Teil erst in unseren Tagen reif.

Johann Mathias Gesner (1691—1761), der Vater unserer neueren klassischen Philologie, hat in Jena die Schattenseiten des althergebrachten Lehrbetriebs kennen gelernt. Er berichtet davon[2]), wie

---

[1]) Geist und Charakter des 18. Jahrhunderts, Berlin 1800, III, S. 525.

[2]) Primae lineae isagoge in erudit. univ., herausg. v. Joh. Nicol. Niclas, Leipzig 1774 u. 1775, I, S. 78f.: Quum Jenae essem, rogabam cum aliquot commilitonibus meis Jo. Georg Mullerum Prof. Gr. L., ut nobis interpretaretur Aristotelis Rhetorica aureum profecto librum, quem illi ipsi admirantur, qui ceteroquin Aristotelem fustibus volunt erectum; sed hac lege,

er im Verein mit einigen Gleichstrebenden den gelehrten Professor Johann Georg Müller zu einer Vorlesung über das goldene Buch der Rhetorik gewann, unter der Bedingung, daß er ihnen nur kurz den Sinn des Schriftstellers übermittele, der Wortsinn allein solle genügen: wie nun dieser Gelehrte in der ersten Stunde seine Zuhörer lehren wollte, mit Aristoteles' Hilfe hervorragende Redner zu werden, die drei folgenden damit zubrachte, das vierte Wort der Rhetorik, *αντιστροφος*, zu erläutern, mit dem Erfolg, daß das Häuflein der Zuhörer zusammenschmolz wie Schnee vor der Sonne. Rührend ist der Versuch der Studenten, ihren Professor zu erziehen, rührend, wie dieser beteuert, es künftig besser zu machen, und dennoch immer die nämliche Wirkung eintrat: er blieb allein. Ohne Zweifel hatten Erlebnisse dieser Art den vierundzwanzigjährigen Gesner zu jenem berühmten Entwurfe der „Primae lineae isagoge in eruditionem universalem" bestimmt, der im Jahre 1715 entstanden ist und bereits die Grundlagen der neuen deutschen Gelehrtenbildung enthält.

Obgleich Gesner es dahin brachte, daß man wieder vom Geist des Altertums, von alter Kunst und Dichtung, nicht bloß von grammatischem und antiquarischem Kleinkram sprach und daß die Alten wieder in den allgemeinen Bildungskreis aufgenommen wurden[1]), so dauert es doch ein volles Jahrhundert, bis diese Errungenschaften Aristoteles ganz und gar zugute kommen. Immerhin regt sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine Gruppe protestantischer Gelehrter in Deutschland, die eine nennenswerte Vorarbeit geleistet haben. Diese langsame Entwicklung hat mehrere Gründe: einmal

---

ut nobis modo breviter sensum auctoris diceret ac redderet paene verbum verbo. Promisit ille. Sed quum inciperet, prima hora nos volebat docere concionari ex Aristotele, et narrabat nobis de Ludov. Granada magno illo concionatore Pontificio, didicisse et ipsum concionari ex Aristotele. Sed hic ex X circa auditoribus aliquot elapsi sunt. Deinde, quum ventum esset ad ipsum Aristotelem *ἡ ρητορικη εστιν αντιστροφος τῃ διαλεκτικῃ*, in explicanda voce *αντιστροφος* versabatur tres horas. Tum vix aliquot mansimus. Monitus est a nobis, ageret modo, quae petiissemus. Condixit sancte. Sed postero die perrexit suo more. Accidit, quod semper: relictus est solus. Adibam illum, dicebam: „Si tua interest te auditores habere, frequentabo ad tuam domum, et dabo tibi testimonium, quo fidem lectionum facere possis Principi. Legam ipse meo studio Aristotelem, veniam deinde, ut mihi solvas difficultates", et quae sunt reliqua. Sed dicebat. Non posse hoc fieri. Et hic vir erat non indoctus.

[1]) S. die Darstellung in Hettners Deutscher Literaturgeschichte des 18. Jahrh., I, 1892, S. 279—282.

blieb die allgemeine Verachtung der aristotelischen Philosophie lange Zeit in Kraft und ward zunächst von einer gleichgültigen Haltung abgelöst; denn was ist schwerer zu beseitigen als tief eingetriebenes Vorurteil? Man kann auch leichthin sagen, die aristotelische Philosophie habe jenem Zeitalter nicht gelegen; allein was bedeutet solche Behauptung dem gegenüber, daß sie dürftig bekannt war und niemand ernstlich daran ging, die Probe zu machen? Vor allem aber bezog sich die Arbeit Gesners und seiner Nachfolger auf das gesamte Gebiet der klassischen Philologie, von dem die griechische nur die Hälfte, der Aristoteles gewidmete Ausschnitt nur einen kleinen Bruchteil bildete. Dieser Bruchteil aber trat zunächst zurück, weil das Studium der aristotelischen Philosophie nicht für diejenige Gelehrtenwelt zuerst in Betracht kam, denen sich die pädagogischen Bestrebungen Gesners zuwandten, für die Philologen, die den jungen Nachwuchs auf den höheren Schulen unterweisen sollten; auf diesen Schulen aber hatte das Griechische den bescheidensten Platz im Lehrplan; für Aristoteles blieb gar keine Zeit übrig; der philosophische Unterricht war längst durch Handbücher der Schule Wolfs ersetzt. Gesner selbst zählte zu den wenigen, die auf der fortschreitenden Seite des Jahrhunderts standen und dabei offen für Aristoteles eintraten. Er ist voll Lobes für Rhetorik und Poetik [1]); rühmt ihn als observator naturae magnus et auctor methodi per omne genus doctrinae, weil er in der Philosophie sein mathematisches Genie entfaltete und nichts behauptet habe, das nicht nach Grund und Folge streng miteinander verknüpft gewesen wäre, und stellt seine Lehre weit über die Wolfsche Philosophie, diese puerilitates hodiernae [2]). Dennoch ist unter seinen Schülern niemand gewesen, der sich gründlich mit Aristoteles beschäftigt hätte.

Eine überaus große Zahl führender Männer des achtzehnten Jahrhunderts kennzeichnet überhaupt mangelhafte oder fehlende Kenntnis des Griechischen. Gottscheds Kenntnisse wagten selbst seine besten Freunde nicht zu rühmen; die oft versprochene Übersetzung der Poetik hat er niemals erbracht [3]). Mendelssohn und

---

[1]) a. a. O., I, S. 78, 300f., II, S. 734.

[2]) Prim. lin. isag., a. a. O., II, S. 52f.: poena est intolerabilis homini vel paululum celeris ingenii legere illos Wolfianos libros; vgl. das Gesnersche Gutachten bei Franz Bertram, Gesch. des Ratsgymnasiums zu Hannover, 1916, S. 220f.

[3]) Max Koch, Gottsched und die Reform der deutschen Literatur im 18. Jahrh., Hamburg 1887, S. 17.

Nikolai müssen ihren Briefwechsel über die aristotelische Poetik einstellen, weil sie nicht, wie Lessing, des Griechischen kundig sind[1]. Mendelssohn ist genötigt, alles zu glauben, was Curtius in seiner Übersetzung sagt, und ebenso ergeht es Nikolai, so daß er Lessing auf den nächsten Winter vertröstet, wenn er sich mit Mendelssohn wieder aufs Griechische geworfen hätte. Nikolai will sich einstweilen damit trösten, daß sogar die alten Komödienschreiber Aristoteles nicht recht verstanden hätten, und er hat bei diesem Troste Seelenruhe gefunden. Von Schillers Bemühungen, im Mannesalter das Griechische nachzuholen, wissen wir aus seinem Briefwechsel mit Wilhelm von Humboldt, und daß Goethes griechische Kenntnisse nicht die sichersten gewesen sind, dafür kann allein seine bekannte Übersetzung der aristotelischen Definition der Tragödie zeugen[2]. Wolf läßt einmal Aristoteles von Euklid beeinflußt sein[3]. Und wie mangelhaft sind Kants Kenntnisse der griechischen Philosophie, voran des aristotelischen Systems[4])!

Heyne (1729—1812), Gesners Nachfolger, schon beeinflußt von Lessing, Winckelmann und Herder, er, der mitten inne steht zwischen Gesner und Friedrich August Wolf (1759—1824), und zu dem sich wohl noch heute die Altertumswissenschaft häufiger zurückfindet, Heyne ist es gewesen, der nach anderthalb Jahrhunderten mit Erfolg zu einer neuen Ausgabe der Werke des Stagiriten anregte und seinen Schüler Johann Gottlob Buhle (1763—1821) gewann. Von Heyne selbst sind nur einige Seiten Anmerkungen zu Johann Beckmanns Ausgabe der Schrift de mirabilibus auscultationibus bekannt[5]. Buhle kann jedoch bereits auf eine Anzahl Forscher hinweisen, die sich einzelnen aristotelischen Schriften zuwenden. Allein wie unbeholfen stehen die meisten von diesen, und dann auch noch Buhle selbst, vor dem schriftstellerischen Nachlasse des großen Griechen! Naiv mutet es an, wenn G. Gustav Fülleborn (1768—1803) die Benutzung einer elenden Ausgabe der Metaphysik für seine Übersetzung und kritischen Betrachtungen damit entschuldigt, bessere seien ihm nicht zur Hand gewesen, auch habe er sie nicht zu Rate ziehen — wollen. „Weil es mir scheint, als ob wir in dergleichen elenden

---

[1]) Mendelssohn, Ges. Schriften, 1844, V, S. 75 (Jan. 1757); S. 104 (14. 5. 1757).

[2]) S. m. Schrift: Goethe und Aristoteles, S. 7.

[3]) Horae subsecivae Marburgenses, 1729, S. 116.

[4]) S. m. Schrift: Die Philos. Fr. Ad. Trendelenburgs, S. 126f.

[5]) Göttingen 1786, S. 412—424.

Abdrücken die Werke des Aristoteles, ich möchte sagen, in ihrer ersten Verwirrung und Rohheit am besten wiederfinden. Gute Ausgaben oder Kommentatoren können den Untersucher leichter irreführen oder machen wenigstens, daß er den Autor selbst flüchtigst liest[1])." Als darauf die Übersetzung von einem Kritiker trotz mancher Ausstellungen als „rein, fließend und fast überall verständlicher als das Original" gepriesen ward, war Fülleborn ehrlich genug, sich durch das Lob beunruhigt zu fühlen und zu bekennen, er habe durch eine gewisse Holprigkeit der Sprache absichtlich der Übersetzung den Anstrich der Antiquität geben wollen, was er als Fehler nun zugeben müsse[2]).

Dabei war Fülleborn ein Schüler Friedrich August Wolfs! Bei diesem dürften wir solchem Urteile nie begegnen, wir haben aber nur ein Zeugnis dafür, wie wenig er Aristoteles geneigt war. Als sein Schüler Johann Severin Vater (1771—1826) ihn um einen Beitrag für seine „Animadversiones et lectiones ad Arist. libros tres Rhetoricorum[3]) bat, führt Wolf eingangs aus, wie schwierig und wenig erfreulich es sei, a sirenibus Homericis transire ad philosophum tuum[4]). Immerhin wolle er glauben, daß Vater nach einjähriger Beschäftigung mit Aristoteles in ihm eine gewisse suavitas gefunden habe; man rühme ja nicht ohne Grund die eigenwillige Wahl und Herbheit der Wörter, die strenge Sorgfalt der Sprache, aber er wäre auch düster und unfreundlich (tetricus et austerus), demnach der größte Gegensatz zum heitern Homer. Wolf bekennt weiter, daß er vor mehreren Jahren einmal die Rhetorik gelesen habe, der attischen Redner wegen, doch habe Aristoteles nie zu den Schriftstellern gehört, die er bei seinen Untersuchungen über die Dichter wieder zur Hand genommen habe. Wenn die führenden Philologen des achtzehnten Jahrhunderts so zu Aristoteles standen, nimmt es nicht wunder, daß Buhle die Philosophen seiner Zeit ausnahmslos der Unkenntnis der aristotelischen Philosophie bezichtigt und B. G. Niebuhr noch 1812 die Anklage erhebt: Aristoteles' Sprache sei als unklassisch verschmäht und wenig untersucht[5]).

---

[1]) Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1792, I, 2, S. 1—59; 1795, II, 5, S. 204. F. benutzte eine Ausgabe Aurel. Allobrog, 1606 oder 1607.

[2]) Die Kritik stand in der Allgem. Liter. Zeitung, 1792, Nr. 307; die Antwort F.s findet sich in den „Beiträgen", 1793, 3. Stück, S. 195.

[3]) Halle 1791, vollständig 1794 mit dem auctarium Wolfs, S. 195–217.

[4]) Wolf schrieb damals seine Homerkritik; 1795 erschienen die weltberühmten Prolog. ad Homerum.

[5]) Buhle, Aristot. Opera, I, S. Vf.: Quid? quod contendere ausim.

Ehe die neue textkritische Methode Allgemeingut geworden war, was wir erst im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts feststellen können, hatten sich im achtzehnten Jahrhundert dennoch hier und da auch Männer gefunden, die es mutig mit dem aristotelischen Werke aufnahmen. An Übersetzungen aristotelischer Schriften fehlt es nicht ganz: Michael Konrad Curtius übersetzte die Poetik (Hannover 1753), C. F. Hugo die beiden Bücher der Ökonomik (1774)[1]), Michael Wenzl Voigt die Psychologie (1794); Johann Georg Schlosser (1739—1799), der Schwager Goethes und, nach dem Zeugnis seines Enkels, „genährt mit dem Marke des klassischen Altertums", übersetzte während seines Eutiner Aufenthalts die Politik und Ökonomik (1798)[2]); Christian Garve die Ethik und die Politik[3]). Fülleborn hatte das erste Buch der Metaphysik übersetzt[4]). Salomon Maimons Ausgabe der Kategorien des Aristoteles war eine Übersetzung aus der in Buhles Ausgabe der Werke enthaltenen lateinischen Übersetzung, deren Wert des Verfassers eigenes Geständnis hinreichend kennzeichnet: Das Buch sei mehr eine „Darstellung der Kategorien nach Aristoteles" als eine Übertragung; nicht selten habe er eigene Gedanken dem Aristoteles untergelegt; denn er möge lieber, in zweifelhaften Fällen, seine Gedanken als gar keine dem Aristoteles unterlegen[5]).

Ebenfalls hatte man sich an die kritische Herausgabe und Erklärung einzelner Schriften im Urtext gewagt. Unter diesen Ausgaben stehen voran diejenigen der Poetik: von F. v. Retzius (Leipzig

---

Aristotelem ex omnibus graecis scriptoribus non solum minime criticorum curam expertum, sed minime adeo a viris doctis nostrae aetatis lectum fuisse; non etiam toties hallucinati essent illi in describendis Stagiritae placitis et in philosophiae antiquioris historia, nisi loca singula ab aliis laudata inspicere tantum, quam libros integros ex ordine perlegere et excutere maluissent. . . . Quot enim quaeso erunt vel ex eorum numero, qui hodie philosophiam profitentur, a quibus serio interrogatis responsum feras, se in Aristotelis organum aut metaphysica diligenter incubuisse? Niebuhr, Kleine histor. u. polit. Schriften, 1824, I, S. 414.

[1]) In den „Abhandlungen aus dem Finanzwesen", Berlin 1774.

[2]) 3 Bände.

[3]) Ethik, I, 1798, II, 1801; Politik 1799 u. 1802 nach G.s Tode von Fülleborn herausgegeben, den II. Teil der Ethik gaben Manso und Schneider heraus.

[4]) S. ob. S. 429, Anm. 1 Die von Steinwehr versprochene Übersetzung der Rhetorik dürfte nie erschienen sein, vgl. Gesner, a. a. O., I, S. 301.

[5]) Berlin 1794, S. XI.

1766), von Friedrich Wolfgang Reitz (Leipzig 1772) und Gottlieb Christoph Harles (Leipzig 1780). Reitz gab 1772, zusammen mit Garve, gleichfalls die drei Bücher der Rhetorik heraus, eine Auswahl aus den Büchern der Politik folgte zu Leipzig 1776 unter dem Titel: *εκ των Πολιτικων περι της πολεως μακαρια*. Seinem Schüler, dem berühmten Gottfried Hermann, ward eine Ausgabe der Poetik verdankt (1802), die auf Jahrzehnte hinaus die beste gewesen ist. Vaters Anmerkungen zur Rhetorik erwähnten wir bereits und nennen noch eine Ausgabe der Ethik mit Anmerkungen von Daniel Jenisch (Danzig 1791). Nach Buhles Vorwort zur Ausgabe der Werke[1]) bemühten sich schon um 1790 der Frankfurter Johann Gottlieb Schneider um die Tiergeschichte, der Leipziger Beck um die Physik, und für sein Unternehmen bewiesen ihre Teilnahme durch Überlassung von Handschriften der Erlanger Harles sowie der Göttinger Theologe Kulenkamp. Hierher gehört auch die stattliche Ausgabe der pseudoaristotelischen Schrift *περι θαυμασιων ακουσματων* (Berlin 1786) durch den Göttinger Johann Beckmann, eine Schrift, an der sich auch Joh. Nicol. Niklas (1733—1808) und Heyne versucht hatten. Beckmann begnügte sich nicht damit, den Text des Casaubonus nach der Leidener Ausgabe von 1590 abzudrucken und ihr Lesarten aus einer Handschrift der kaiserlichen Bibliothek zu Wien nebst den Varianten der Aldina von 1498 hinzuzufügen. Wertvoller ist es, daß er nachweist, die Schrift könne nicht von Aristoteles stammen, wenn auch einiges von ihm herrühren möge. Ganze Kapitel seien der Schrift „Von der Welt“ entnommen, andere aus des Philostratus Leben des Apollonius von Tyana, auch würden die Germanen und der Rhein erwähnt. Als Verfasser der gegenwärtig vorliegenden Schrift vermutet Beckmann einen abergläubigen Platoniker. Sicherlich ist diese Herausgabe eine tüchtige Leistung und in den ausführlichen Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten steckt eine Unmenge fleißig zusammengetragener Wissenschaft.

Dies alles waren Anfänge, die Heerens Lob seines Zeitalters rechtfertigten, daß es sich durch den Eifer, womit es das Studium der Literatur des griechischen Altertums überhaupt und der Philosophie desselben insbesondere neubelebt habe, vorteilhafter auszeichne als irgendeins[2]). Anfänge, die auch Fülleborns Ausruf nicht ganz unbegründet erscheinen lassen: Jetzt erst werde man

---

[1]) a. a. O., S. V, Anm., XV, Anm.

[2]) Bibliothek der alten Lit. u. Kunst, 9. Stück, 1792, S. 83.

Aristoteles verstehen und genießen lernen[1]). Allein fast alle Forscher leisteten nicht, was man erwarten durfte: Fülleborn starb im jugendlichen Alter, Vater wandte sich den orientalischen Sprachen, Delbrück der griechischen Dichtung, Sokrates und Plato, Jenisch schöngeistigen Gebieten zu. Und neben Garves Übersetzungen, die noch heute durchaus brauchbar sind, ragt aus dieser Epoche aristotelischer Forschung bis 1800 nur die Zweibrückener Ausgabe der Werke (1791—1800) hervor, die C. G. Heyne und Johann Georg Heinrich Feder gewidmet ist.

Bezeichnend ist es, daß Buhle noch sein Unternehmen gegen den Verdacht glaubte schützen zu müssen, als ob er Aristoteles wieder zur Herrschaft verhelfen wolle. Nein, er soll an seinem Platze bleiben und im Reiche der Philosophie keine Herrschaft mehr ausüben. Aber es gelte für einen Verbannten, nicht nach Verdienst geehrten, mit Rost und Schmutz bedeckten Weisen einzutreten, der manche vortreffliche Lehre enthalte, die selbst den Gegner anziehen und anregen könnte. Die Schwierigkeiten, einen zuverlässigen Text zu gestalten, hat Buhle zum mindesten voll empfunden und sich daher ein bescheidenes Ziel gesteckt; denn niemand könne die ursprüngliche Reinheit der Texte wieder herstellen. Er vermerkte sich sämtliche Lesarten, welche die ersten Herausgeber oder gelehrte Kommentatoren zu den einzelnen Büchern enthalten, und verglich besonders sorgfältig die ersten Ausgaben der Werke wie der einzelnen Bücher untereinander. An zweifelhaften Stellen wurden die ältesten lateinischen Übersetzungen zu Rate gezogen, wofern anzunehmen war, daß sie aus den griechischen Kodices hergestellt waren, ein sicherlich gutes Unternehmen. Ebenso war es von Wert, daß Buhle alle griechischen Ausleger heranzog, soweit Ausgaben vorhanden waren, und daß er sich nach Möglichkeit von befreundeten Gelehrten seltene Ausgaben schicken ließ. Dann legte er den Text der Ausgabe du Val zugrunde, den er nur in den dringendsten Fällen durch Aufnahme der für richtiger gehaltenen Lesart in den Text änderte. Denn, meint er, was helfe

[1]) Beiträge zur Geschichte d. Phil., 1799, III, 9, S. 1705, Anm.: „Aber erst jetzt wird man ihn verstehen und genießen lernen, erst jetzt (ich sage gewiß nicht zu viel), wenn Vaters und Buhles philologisch-kritische Bearbeitungen und Garves Übersetzungen in Umlauf kommen werden, Jenischens, Delbrücks und Schlossers Verdienste in Ehren." Gemeint ist Joh. Friedrich Ferdinand Delbrück (1772—1848), wie Vater und Fülleborn ein Schüler Wolfs.

es, die große Menge der verschiedenen Lesarten anzuhäufen, wenn damit der Text des Schriftstellers kaum erheblich besser werde, als er vordem gewesen sei? Man könne bei solchem Werke den Fleiß des Herausgebers bewundern, vermisse aber kritisches Genie und Scharfsinn. Unter den griechischen Text rückte er eine gute lateinische Übersetzung und verwies die kritischen Anmerkungen hinter den Text. So war Buhle im Besitze bester Grundsätze für sein Unternehmen und hat es auch an Fleiß nicht fehlen lassen; sein Werk aber überstieg die Leistungsfähigkeit eines Mannes. Als der fünfte und letzte Band 1800 erschien, waren von der theoretischen Philosophie noch nicht einmal die Physik und Metaphysik erschienen. Mit der Poetik schloß der Band ab, und es gewinnt den Anschein, als wenn Buhle von dem Ballast, den die zu dieser Schrift besonders zahlreichen Forschungen aufgehäuft hatten, erstickt worden ist. Die mehr als 160 Seiten kritischer Anmerkungen erdrücken den auf 90 Seiten gesetzten griechischen und lateinischen Text. Die Bedeutung der Ausgabe ist darin zu erblicken, daß überhaupt ein protestantischer Gelehrter sich wieder auf die aristotelischen Werke warf, um sie kritisch geklärt seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen. Und über die Zeit der Berliner Ausgabe hinaus ist Buhles Werk das beste gewesen, eine dankenswerte Leistung.

Die Ausgabe ward eröffnet von den uns erhaltenen Lebensbeschreibungen des Stagiriten und von Buhles schon früher erschienener Abhandlung über Absicht und Grund der Scheidung nach exoterischen und akroamatischen Büchern[1]). Es folgte eine Aufzählung der Kodices

[1]) Das Rätsel der „exoterischen" Reden und Schriften hat immer wieder die Gemüter beunruhigt. Aus der Literatur vor Buhle sei genannt Scherb, Philos. Altdorf., Teil II, Disp. I: de libris exotericis et acroamaticis mit Angabe der älteren Überlieferung. In seiner von Anmerkungen begleiteten Übersetzung der Schriften „Von der Seele und von der Welt" (1829) fand C. H. Weise das Charakteristische des Exoterischen in der „absichtsvollen, von den Gebieten der eigentlichen Beredsamkeit und der Poesie entlehnten Kunst der Darstellung" (S. 375), und es gelang diesem ungründlichen Gelehrten, ausgerechnet in der Schrift „Von der Welt" die einzige uns erhaltene exoterische Schrift des Stagiriten zu entdecken! Ad. Stahr, Aristotelia, II, 1832, S. 235—279, bietet S. 237f. die Literatur bis auf seine Zeit, ohne zu einer bedeutenden Entscheidung zu gelangen; S. 276f. geht er selbst mit Weise zusammen. P. W. Forchhammer, Arist. u. die exot. Reden, Kiel 1864, untersuchte die Stellen Nik. Eth., 1, 13; 6, 4; Pol., 3, 6; 7, 1; Eud. Eth., 1, 18; 2, 1; Phys., 4, 10; Met., 13, 1, wo von εξωτερικοι λογοι die Rede ist und stellte fest, daß die Auffassung, die gang und gäbe sei, erst beinahe drei Jahrhunderte nach Arist. aufgetreten ist. Es soll

und Ausgaben nebst Übertragungen aristotelischer Schriften und eine Zusammenstellung sämtlicher Ausleger. Wie im alten Lehrkursus der Schulen leitete alsdann des Porphyrius *εισαγωγη περι των πεντε φωνων* die theoretischen Schriften zur Philosophie ein. In einer Untersuchung „Über die Ordnung und Reihenfolge der aristotelischen Schriften überhaupt“ [1]) hatte Buhle dargelegt, daß es am natürlichsten sei, „die Ordnung der aristotelischen Schriften teils nach dem Begriff ihres Urhebers von dem Zusammenhange der einzelnen Disziplinen, teils nach ausdrücklichen, in jenen vorkommenden Äußerungen desselben hierüber, teils endlich, wo diese Kriterien nicht ausreichen, nach der Manier, worin sie geschrieben sind, zu bestimmen“ [2]). Und danach hielt er dies für die angemessenste Reihenfolge: 1. theoretische Philosophie: Organon, Poetik, Rhetorik, Physik, Metaphysik; 2. praktische Philosophie: Nikomachische Ethik, magna moralia, eudemische Ethik, Politik, Ökonomik; 3. mathematische Philosophie: namentlich de insecabilibus lineis und quaestiones mechanicae; 4. naturhistorische Schriften: libri de hist. anim., de partibus anim., de anim. incessu, de anima, liber de memoria et reminiscentia, de insomniis, de somno et vigilia, de divinatione per somnium, de communi animalium motione, de anim. generatione, de longitudine et brevitate vitae, de iuventute et senectute, de respiratione et de spiritu, de plantis; 5. anhangsweise: problemata, de mirabilibus auscultationibus, de physiognomica und etwaige übrige. Nur einen Teil der theoretischen Philosophie hat er in Druck geben können.

Buhles Forschungen über die Echtheit der Metaphysik haben zu ihrer Zeit großes Aufsehen erregt und gehören zu den weitestgehenden von allen. Die ersten drei Bücher erschienen ihm als Fragmente ganz verschiedener Natur aus anderen Werken, aus der niko-

---

sich nach seiner Ansicht um Gespräche handeln, wie sie von gebildeten Griechen über allgemeine Fragen philosophischen Inhalts geführt wurden. Im Jahre vorher hatte Jakob Bernays in der Schrift „Die Dialoge des Aristoteles“, Berlin 1863, nachzuweisen gesucht, daß mit den exot. Reden die eigenen Dialoge des Arist. gemeint seien. Dagegen wandte sich Hermann Diels, Über die exoter. Reden des Arist., Sitz.-Ber. d. Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1883, S. 477ff. und erhärtete seine Deutung: „außerhalb der peripatetischen Schule übliche Erörterungen“, die erst der Läuterung und Prüfung durch die wissenschaftliche Methode bedürfen, die das Eigentum *των εσω* ist (492f.).

[1]) Bibliothek der alten Lit. und Kunst, 10. St., 1794, S. 33—47.

[2]) a. a. O., S. 41f.

machischen Ethik und Physik, das erste vielleicht als Fragment eines Werkes *περι αρχων* oder als Anfang eines sehr alten griechischen Kommentars zum zweiten und dritten Buche der Physik[1]). Er kam zum Ergebnis: „das erste ist höchstwahrscheinlich unecht, das zweite und dritte gehört nicht dahin, das fünfte macht ein eigenes, für sich bestehendes Werk aus, das elfte ist Arbeit eines späteren Kompilators und das zwölfte Bruchstück eines anderen Werkes; nur das 4., 6., 7., 8., 9., 13. und 14. (diese nach den älteren Ausgaben gezählt) gehören zu den wahren *λογοις εκ της πρωτης φιλοσοφιας* oder zur eigentlichen echten Metaphysik des Aristoteles[2])".

Über diesen Abschnitt der Aristoteles-Philologie ist es leicht, heute abzuurteilen, allein er leitet die bedeutsamere Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts immerhin nicht schlecht ein und hat unbestreitbar das Verdienst, die Augen der Philosophen erneut auf Aristoteles gelenkt und was wertvoller ward, die Philologen auf die Werke des so lange zu Unrecht Zurückgestellten hingewiesen zu haben. Denn erst als die philologische Feinarbeit einsetzt, finden wir würdigeres Urteil und unbefangenere Stellungnahme auf seiten der Philosophen. Unermüdlich erarbeitet so die Philologie dem Philosophen die Möglichkeit, zu einer sachlich gerechten Beurteilung zu gelangen.

Neben dem jugendlichen Forschergeschlecht der Jahre 1800 bis 1830, aus deren Mitte das Akademieunternehmen erwächst, stehen noch zahlreiche Gelehrte, deren Arbeiten wir nicht höher bewerten können als die Buhles und seiner Zeitgenossen. Ja, noch ein Hegelianer wie Michelet mit seinen Arbeiten zur Ethik (1827), Weise mit seiner Übersetzung der Schrift von der Seele und von der Welt (1829) müssen einer Zeit zugerechnet werden, mit der wir heute nichts mehr gemein haben. Dasselbe harte Urteil gilt von der einbändigen Ausgabe der Werke unter Leitung Weises (Leipzig 1842), die Hermann Bonitz vernichtend abgetan hat[3]), da sie nichts anderes

[1]) a. a. O., 4. St., 1788, S. 1—42. Die erste Einsprache erhob dagegen Fülleborn in den „Beiträgen zur Gesch. d. Philos.", II, 5, 1795, S. 204 bis 227: Ein Beitrag zur Untersuchung über die Metaphysik des Aristoteles. Der Einfluß der Kritik B.s ist u. a. festzustellen in Tennemanns Darstellung der arist. Philosophie.

[2]) a. a. O., S. 41.

[3]) Neue Jen. Allg. Lit.-Zeit., 1842, Nr. 124, 125, S. 515—517. Es war nicht einmal die Berliner Ausgabe berücksichtigt worden; die alte, von Spengel als solche unwiderleglich erwiesene Paraphrase im VII. Buch der

bot als den Text der Tauchnitz-Ausgabe von 1831 mit sämtlichen Fehlern und der törichten Interpunktion und nur nach einem völlig unzulänglichen Gesichtspunkte die Reihenfolge der Schriften geändert hatte.

Die bedeutsamsten Leistungen dieser ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts verdanken wir dem Frankfurter Philologen Johann Gottlob Schneider und dem Jenenser Karl Göttling (1793—1869). Schneider gab 1809 zu Frankfurt an der Oder in zwei Bänden die acht Bücher der Politik heraus, griechisch und lateinisch, wobei er, Scaino und Conring entgegen, das siebente und achte Buch nicht mehr hinter das dritte und vierte rückte[1]). 1811 erschien seine Ausgabe der zehn Bücher der Tiergeschichte[2]), an der er unermüdlich seit dreißig Jahren gearbeitet hatte. Der erste Band enthielt den griechischen Text, der zweite die von Schneider verbesserte lateinische Übersetzung Julius Caesar Scaligers[3]), der dritte und vierte boten auf 1229 Seiten reichhaltige Anmerkungen. 1815 ließ er noch eine Ausgabe der Ökonomik folgen, deren Text er nach der lateinischen Übersetzung Venedig 1483 zu verbessern gesucht hatte[4]). Göttlings Ausgabe der Politik[5]), die Goethe gewidmet ist, verließ insofern den alten Weg, als er dem Texte gegenüber sich konservativer erwies, als es Conring und Schneider gewesen waren; 1830 folgte Aristoteles' *Οικονομικος*, der auch Niebuhrs Forschungen aufnahm und weiterführte.

Inzwischen ist zu Dienst und Ehren der Philologie die Fackel weitergetragen worden, von Wolf weitergegeben an Reiz' Schüler, Gottfried Hermann (1772—1848), Wolfs Schüler, August Boeckh (1785—1867) und Barthold Niebuhr (1776—1831). Auf gramma-

---

Physik war belassen! — Christ. Herm. Weise schrieb auch: De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia, Lpz. 1828. S. über ihn m. Schrift: Die Philos. Trend., S. 134f., dort auch über Michelet.

[1]) S. Politicorum libri octo superstites, 1809, II, S. 223, 230–233. Der 2. Band enthält den Kommentar.

[2]) Arist. de anim. hist. libri X etc., 4 Bde., Lpz. 1811.

[3]) Das vierte Buch bietet er in der Übersetzung Alberts des Großen, II, S. 457ff., er meint S. 456, es sei augenscheinlich suppositius et ab historia de animalibus paene totus alienus.

[4]) Anonymi Oeconomica, quae vulgo Aristotelis ferebantur, Lips. 1815.

[5]) Jena 1824. S. Vorwort, S. Vf. Briefwechsel zw. Goethe und K. Göttling in den Jahren 1824—1831, herausgeg. von K. Fischer, München 1880, S. 1f. und m. Schrift: Goethe und Aristoteles, S. 5f.

tischem wie historischem Gebiete liegen die neuen Fortschritte. Hermann begründete die grammatisch-kritische Richtung, während Niebuhr den Blick des Philologen auf die alte Geschichte und die kritische Sichtung ihrer Quellen[1]), Boeckh auf das Gebiet der Altertumswissenschaft überhaupt lenkte und die historisch-antiquarische Richtung begründete. Die Methode ward feiner und zugleich das Auge geöffnet für die Zusammenhänge der Sprachwissenschaften mit dem übrigen geistigen Schaffen einer vergangenen Zeit. Die Historiker aber lehrten die Quellen scheiden und auf ihren Stammbaum bringen, dabei selbst in enger Fühlung mit der Philologie, der sie Wortbedeutung und Wortgeschichte entnahmen. So bereitete sich jene Methode vor, die unter den Historikern in Ranke, Zeller, Mommsen und Eduard Meyer, unter den Philologen in Welcker, Otfried Müller bis hinauf zu v. Wilamovitz-Moellendorff und seiner Schule ihre Meister fanden.

Kein Ertrag dieser neuen Forschungsweise ist die Berliner Akademieausgabe der Werke des Aristoteles, aber ihr Licht ruhte doch schon darauf. Die ersten Anregungen gehen auf Schleiermacher zurück[2]). Auf seine Veranlassung wurden der Schüler Wolfs, Aug. Immanuel Bekker (1786—1871), und Christian August Brandis (1790—1867) ausgesandt. Drei Jahre durchstreiften sie die Bibliotheken Italiens, Frankreichs und Englands, am liebenswürdigsten und erfolgreichsten von Niebuhr unterstützt, um die zahllosen Handschriften zu vergleichen. Um dieses Unternehmen, dessen erste vier Bände 1831—1836 veröffentlicht wurden, während der abschließende fünfte Band erst nach langer Verzögerung 1870 erschien, vor allem weil des vielbeschäftigten Bonitz' Arbeit am Index sich hinzog, sammelte sich eine Schar von Forschern, deren Verdienste noch heute von allen gewürdigt werden, die am Aristoteles arbeiten: Bernays, Fr. Riese, H. Bonitz, dem das unvergängliche Riesenwerk des Index Aristotelicus verdankt wird, Krische, Valentin Rose, L. Spengel, Ad. Stahr, Fr. Ad. Trendelenburg. Diese Männer haben bereits die Arbeit der Akademieausgabe in vielen Punkten überholt;

[1]) Niebuhr verdanken wir eine Abhandlung „Über das 2. Buch der Oekonomika unter den aristotelischen Schriften“ (1812), in den „Kleinen histor. und philol. Schriften“, 1828, I, S. 412ff., in der N. aus sprachlichen und geschichtlichen Gründen beweist, daß dieses Buch nicht von Ar. stammen kann.

[2]) S. Vorwort zum Bd. I. — Vgl. Gesch. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften, I, 2, S. 675ff.

denn diese war, nach Bonitz' Urteil[1]), zwar ein höchst wesentlicher Fortschritt in der aristotelischen Textkritik, aber „doch nur ein Fundament, auf welchem weitergebaut werden mußte". Was nach ihr geleistet worden ist, konnte zum kleineren Teile von der Pariser Ausgabe (Didot) benutzt werden, ruht aber zum größten Teile in Einzeluntersuchungen und den neueren vorzüglichen Ausgaben und Übersetzungen, wie sie etwa bei Teubner und Meiner gesammelt vorliegen, mit deren Hilfe eine neueste Bearbeitung des gesamten aristotelischen Nachlasses einen ungeheuren Schritt vorwärts tun müßte. Wer den erstaunlichen Fortschritt auf dem Gebiete der Aristotelesforschung in Kürze prüfen will, der vergleiche folgende Arbeiten: die Übersetzung der Schrift von der Seele durch Mich. W. Voigt (1794) mit der von Busse (1911), der Ethik von Garve (1798ff.), die dabei noch heute nicht schlecht genannt werden darf, mit der von Rolfes (1911) und Lasson (1908) oder die der Metaphysik von Hengstenberg (1824), gar von Chr. Herm. Weise (1829) mit den neueren von Rolfes (1904) und Lasson (1907). Der Vergleich wird Wachstum an philologischem Wissen, an sprachlicher Reife und Ausdrucksfähigkeit im Sinne des Grundtextes offenbaren, wie ihn nicht leicht ein anderes Gebiet aufzuweisen hat.

2. Fortwirken der aristotelischen Schriften im 18. und 19. Jahrhundert

Die aristotelische Philosophie führte im achtzehnten Jahrhundert ein Leben im Schatten, wie es bei der dürftigen philologischen Pflege ihrer Schriften zu erwarten steht, und gewann in demselben Grade an Beachtung und Einfluß, in welchem das neuhumanistische Zeitalter sich durchsetzte. Demnach beginnt die kritische Auseinandersetzung mit den Gedanken dieses Philosophen erneut und kräftiger im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts, um von da an bis in unsere Tage hinein nicht mehr abzubrechen, vielmehr in bewundernswerter Weise zu wachsen. Am wenigsten gewogen war der aristotelischen Philosophie das Zeitalter der Wolffschen Philosophie, diese vom realistischen und rationalistischen Ideal erfüllten Jahrzehnte. Lessing und Goethe, Herder und Schiller, Kant und Fichte, Hegel und Herbart, die Heerführer der neuen Ideen geworden sind, verraten in ihrer Stellung zu Aristoteles den Einfluß ihrer Jugendzeit, d. h. sie bekunden wenig philologisch genaue Kenntnis, oft bedenkliche

[1]) Neue Allgem. Jen. Lit.-Zeitung, 1843, Nr. 125, S. 517.

Unkenntnis seiner Philosophie und hüten sich trotzdem nicht immer vor Urteilen über die wissenschaftliche Leistung im einzelnen wie insgesamt, die ihre weite Entfernung von der Quelle allzu deutlich erkennen lassen und in der Regel nachgesprochen sind. —

Mit der Physik des Stagiriten weiß das Jahrhundert schlechterdings nichts Rechtes anzufangen; sie ist wie entschwunden, und wir hören nicht ohne Verwunderung von Buhle, daß Beck in Leipzig beabsichtige, die Physik herauszugeben[1]); über die Absicht ist er nicht hinausgekommen. Die Psychologie sollte dagegen im Zeitalter Kants zu einem absonderlichen Dienste heraufbeschworen werden. Michael Wenzl Voigt, Professor der Rhetorik zu Komotau, glaubte in der kritischen Philosophie den Schlüssel zur aristotelischen gefunden zu haben und betrachtete insonderheit die Bücher von der Seele als „ein Appendix zu Kants kritischen Werken, welcher seinen Lesern den rohen Umriß und die gröbsten Lineamente von dem zeigt, was Kant ausgezeichnet, tiefer eingeprägt, verfeinert, verdeutlicht, ausgemalt und zum schönsten Gemälde gemacht hat. Oder sie könnten auch als eine Art von Propädeutik zu Kants kritischen Werken dienen, um dem Verstande einleuchtend zu machen, wie die Vernunft von ihrer rohen Arbeit zu ihrer gänzlichen Vollendung übergegangen ist". Diese Bücher sollten „gleichsam in nucleo die Darstellung des Empfindungs- und Erkenntnisvermögens enthalten". So falsch diese Einstellung auch war, Voigt hat doch den Grundsätzen des Aristoteles selbst mit redlichem Eifer nachgespürt, die einzelnen Stellen aus dem ganzen Systeme zu erläutern versucht und eine Kenntnis des Aristoteles dabei verraten, die um 1794 selten war. Der gute Wille, mit der ersten deutschen Übersetzung Ehre einzulegen und den Sinn des Originals in möglichst angemessenen deutschen Worten wiederzugeben, spricht etwa aus dem Bemühen um die sinngemäße Übertragung des vielumstrittenen Begriffes *εντελεχεια*, wofür er setzt „endliche Vollendung und Hauptform des Körpers, oder kürzer, endlich vollendete Form des Körpers" [2]). Allein die eigene aus Kant und Reinhold gewonnene philosophische Anschauung trübt Voigt den Blick für die Eigentümlichkeit des übersetzten Werkes und macht ihn überscharf, verwandte Züge zu entdecken, selbst da, wo tatsächlich keine vorhanden sind. Denn

---

[1]) Opera Arist., I, S. V, Anm.

[2]) S. XI. Die Definition der Seele lautet S. 75: Die Seele ist die Vollendung und Hauptform des natürlichen, organischen, mit dem Vermögen zu leiden begabten Körpers.

überall soll der Keim der kritischen Philosophie schon in den Werken des Aristoteles vorhanden sein. Das Kapitel vom Gemeinsinne überschreibt er „vom inneren Sinne" in der Bedeutung, die dieser Ausdruck durch die Werke Kants und Reinholds erhalten hatte, und in den Anmerkungen kehren hier die Arten der Apprehension mit den Kantischen Definitionen wieder[1]). Desgleichen übersetzt er in Buch III, c. 6 vom wirkenden Verstande mit Vernunft, weil, nach seiner Ansicht, der wirkende Verstand dasselbe sei, was Kant Vernunft nenne, und glaubt damit die Streitfrage der Kommentatoren, ob es einen wirkenden Verstand gäbe, erledigt. Auch über die Unsterblichkeit der Seele haben Aristoteles und Kant das gleiche gelehrt: sie lasse sich durch spekulative Vernunft nicht wissenschaftlich erweisen, durch die praktische Vernunft jedoch werde sie glaubensnotwendig.

Es hat auch in der Folge, bis auf unsere Tage, nicht an Versuchen gefehlt, zwischen Kant und Aristoteles verwandte Züge festzustellen, wie etwa bei Behandlung des Zeitproblems, weil Aristoteles hier die Tätigkeit des Subjekts berührt und fragt, ob sie auch ohne die denkende, zum Zählen befähigte Seele vorhanden sei; denn die Zeit ist ihm etwas Zählbares. Daraus haben französische Forscher auf ein kritisches Element geschlossen; allein hier wie an anderen Stellen der aristotelischen Philosophie wird es nie mehr als ein „kritizistisches Wetterleuchten" sein[2]).

Über die Physiognomik geriet der junge Goethe, als er an den „Physiognomischen Fragmenten" Lavaters mitarbeitete. Er übersetzte einen Abschnitt (805a 11—18), der von Lavater aufgenommen ward und diesen anregte, selbst eine längere Stelle auszuziehen und dem dritten Bande der Fragmente einzufügen, wobei er es nicht unterlassen konnte, seine Übersetzung mit Ausrufen wie: erbärmlich unbestimmt! unausstehlich! zu schmücken und Aristoteles' Beiträge insgesamt als „größtenteils äußerst unrichtig und ohne den mindesten Erfahrungsgeist" zu verwerfen[3]). Die aristotelische Schrift hat später

[1]) S. 183ff.; zum Folg. S. 217f.

[2]) Levêque, la physique d'Aristote et la science contemporaine, S. 22f., nach Eucken, Die Methode der arist. Forschung. Übernommen von Th. Gomperz, Griechische Denker, III. S. 92, der vom „kritiz. Wetterleuchten" spricht. Vgl. Arist., phys., IV, 14, 223a 21ff.; de an., III, 8, 431 b 28 ff.

[3]) Goethes Übersetzung findet sich in den „Physiogn. Fragmenten", II, 1776, S. 139—142; ferner Goethes Werke, W. A., I, 37, S. 348; Lavater, Physiogn. Fragm., III, S. 63—64, in der verkürzten, von Arm-

Fülleborn geprüft und sie in der vorliegenden Fassung für unaristotelisch erklärt, jedoch geglaubt, daran festhalten zu müssen, daß sie echt aristotelische Ideen enthalte[1]. Er hat sich also ähnlich vorsichtig ausgedrückt wie sein Lehrer Fr. A. Wolf, als ihn Goethe um seine Meinung über den Verfasser der Schrift von den Farben befragte. Wolf hielt sie für „echt, alt und der peripatetischen Schule wert", wollte sie auch lieber dem Aristoteles als einem Nachfolger zuschreiben, so daß Goethe auf dieses Gutachten hin die in die „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre" aufgenommene Übersetzung seiner Hand überschrieben hat: „Theophrast oder vielmehr Aristoteles von den Farben[2].

Die Schulmetaphysik kann nicht als schlechtweg abgetan gelten; Verfechter ihrer alten Form leben bis gegen Mitte des achtzehnten Jahrhunderts und überdies lebt sie in der Schule Wolffs weiter. Als „Dingerlehre" hatte sie bereits Zeidler verspottet, als Dingerlehre besteht sie für Wolff und für Crusius, noch Fülleborn spricht vom „Ding" als Objekt der Metaphysik, während Kant die Bezeichnung „Gegenstand" bevorzugt und verbreitet hat[3]. So ist die Metaphysik nicht auf einmal verschieden, sondern hat sich zäh behauptet, und es gibt einige bemerkenswerte Übergangsformen, richtiger Mischformen, die die Schulweisheit mit der neuen Christian Wolffs vereinen, die selber eine Fortbildung der alten darstellt. Voran stehe ein Mann wie Johann Peter Reusch (1691—1758), der in Halle Wolff gehört hatte, nachdem ihm zu Gießen unter Lange die alte Lehre gründlich übermittelt worden war, und der nun auf den schwankenden Boden Jenas gelangte, wo, wider Erwarten, selbst Budde sich gegen Wolff erhoben hat. Reuschs Werdegang spiegeln seine Werke wider. In seinem logischen Systeme folgt er nach eigenem Geständnis Aristoteles, Jung, den Verfassern der ars cogitandi, Joh. Christian Lange, Wolff und Rüdiger, ja sogar der selige Petrus Hispanus steht in der Schrift dieses Protestanten

---

bruster besorgten Ausgabe, II, S. 149—152. Vgl. zum Ganzen: Ed. v. d. Hellen, Goethes Anteil an Lavaters Physiogn. Fragm., 1888, S. 163, und m. Schrift: Goethe und Aristoteles, S. 19f.

[1]) Beiträge zur Gesch. d. Philos., II, 8, 1747, S. 1—190: Abriß einer Geschichte und Literatur der Physiognomik, s. S. 66ff.

[2]) Briefwechsel mit Wolf und über die Schrift *περι χρωματων* s. m. Schrift: Goethe und Aristoteles, S. 22, 29f.

[3]) Fülleborn, a. a. O., I, 2, 1792, S. 213; vgl. Pichler, Die Ontologie Wolffs, 1910, S. 3; Christ. Aug. Crusius, Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten usw., 2. A., 1753, S. 16, 20.

des achtzehnten Jahrhunderts wieder auf[1]). Dabei übernimmt Reusch Wolffs Methode des Philosophierens[2]). Ebenso vermittelt er in der Metaphysik. Die aristotelische war Wissenschaft vom ens quatenus ens, dieses aber war Gott als ens entium, worin Reusch mit Jakob Thomas übereinstimmt[3]). Ihr Zweck sei derselbe, den noch heute die Metaphysik verfolge. Denn auch Aristoteles wollte ein Wissen von Gott übermitteln samt einer vorbereitenden Erkenntnis des ens, allgemein betrachtet, und der endlichen Geister. Nur sei diese Metaphysik nicht exakt genug gewesen, ein Nachteil, den er selbst empfunden hätte, wenn er seine Wissenschaft *ζητουμενη* nannte[4]). Den Schaden hätten aber Leibniz und Wolff behoben[5]) und gleichsam die Metaphysik erneuert. Diese Erkenntnis hindert Reusch nicht, wie in alter Zeit, seine Metaphysik zu gliedern und darin ernsthaft die Gestalten der thüringischen Sagenwelt, die Wasserfrauen und Wassermänner, den Nöck und die Nixen, Wechselbälge, weiße Frauen, Bergmännlein, den wilden Jäger und sein wütendes Heer als Gegenstände seiner „wissenschaftlichen" Pneumatologie aufzunehmen; eine Metaphysik als Quelle deutscher Sagen[6])! Vorsichtiger, auch gedrängter in der Form, geht Israel Gottlieb Canz (1690—1753) vor, der in seine Logik gleichfalls die Lehren der Philosophen verschiedenster Zeiten hineinarbeitete und in einer Schrift zur Seelenlehre darauf verweist, daß bereits Aristoteles fleißig experimentiert habe[7]). Die Gliederung der Ontologie verrät die altscholastische Vorlage und sehr wahrscheinlich diejenige des Timpler-

---

[1]) Systema log. antiquorum atque recentiorum, 1734 (ferner 42, 50, 60 s. Vorwort an den Leser.

[2]) S. 32, § 54.

[3]) Syst. metaphys. antiqu. atque recent., 1735 (43, 53), § 9.

[4]) § 10f.

[5]) a. a. O., Praef. Metaphysica eam nostris temporibus induit faciem, ut veritates utilissimas gravissimasque complectatur, fundamentum quippe iacit totius reliquae cognitionis. Antiquorum industria hic aliquo usque processit, sed multa quoque obscura, confusa impeditaque reliquit, vitio saeculi potius quam ingeniorum sterilitate. Elaboravit in hisce declarandis, distinguendis atque expediendis recentiorum diligentia, sed subsistendum fuit tamen alicubi in hypothesibus, quum ad certitudinem adspirare non liceret. Inprimis ill. Leibnizii atque Wolfii sagacitas multa in luce posuit, quae antea in Democriti puteo latebant: hi enim in arduis Metaphysicae argumentis tam laudabiliter sunt versati, ut iure suo Duumviri metaphysicae instaurandae queant adpellari.

[6]) § 1181 ff.

[7]) Philosophia fundamentalis, Tübingen 1744, bringt auf 608 Seiten 3890 Paragraphen. — Philosophiae Wolfianae ex graecis et latinis auctoribus

schen Systems; denn bei Canz tauchen plötzlich wieder das signum et signatum auf[1])!

Bezeichnend für diese Übergangsformen bleibt auch die Stellung Samuel Christian Hollmanns (geb. 1696). Neben Haller verbreitete er neueste naturwissenschaftliche Anschauungen, hielt aber als Logiker und Metaphysiker in vielem zu Aristoteles[2]). Die scholastische Logik verwirft er allerdings; es wäre darin geradezu nur das ausgewählt, was auf spitzfindige Untersuchungen und törichte Subtilitäten hinauslaufe. Aber davon unterscheidet er die echte aristotelische Vernunftlehre. Wer diese verwerfe, teile zumeist die irrtümliche Auffassung, daß Aristoteles gemeint habe, mit seinen Schriften etwas Abschließendes zu bieten. Das sei unmöglich gewesen; inzwischen wäre die Logik umfangreicher geworden als zur Zeit der aristotelischen, es genüge nicht mehr die alte Aufgabe „diiudicare verum idemque ab errore discernere" — das ist die Bestimmung der scholastischen Logik —, sondern „propria meditatione veritatem invenire omnesque errandi occasiones solicite cavere inventam quoque ex aliorum scriptis apte eruere et cum aliis communicare tum et vires operationesque intellectus nostri accurate perspicere atque ad hos fines obtinendos dirigere[3]). Damit ändert sich wohl die Methode, jedoch nur wenig: Hollmann nennt selbst seine Methode, „levi saltem facta mutatione", aristotelisch[4]). Ebenso verwirft er die scholastische Metaphysik, verteidigt aber die rein aristotelische und verweist den Nachfolgern eines Christian Thomas und Zeidler ihre unberechtigten Angriffe[5]).

---

illustratae, maxime secundum animae facultatem cognoscendi consensus cum theologia, Frankfurt und Leipzig 1737, s. S. 705f.

[1]) Philos. fundam., § 41.

[2]) Paulo uberior in universam philosophiam introductio, Wittenberg und Göttingen, I, 1734, II, 1737, s. u. a. I, S. 44f., 51f., 59f. Vgl. auch die Besprechung in den „Deutschen acta eruditorum", 221. Teil, 1738, S. 344ff.

[3]) I, S. 59f.

[4]) I, S. 67.

[5]) II, S. 601: Quod prima communissimaque, omnis cognitionis nostrae principia, quae ad singulares quasdam disciplinas, hinc theoreticas, hinc practicas, referri ob universalitatem suam nequeunt, tradere, eaque ex fundamentis suis solide demonstrare sicque prima omnis certitudinis fundamenta ponere et explicare, distincte debeat. Philosophia ergo prima idem inter disciplinas philosophicas, quod geometria inter mathematicas scientias, adeoque et quaedam quasi geometria philosophica, esse, immo adeo generalissima ratione pertractari debet, ut, quemadmodum reliquarum scientiarum omnium, sic et ipsarum disciplinarum mathematicarum, ipsiusque adeo

Seltsamer mag es berühren, den bekannten Gottsched (1700 bis 1766) das alte Lied singen zu hören. Allein als er 1734 die ersehnte Professur der Logik und Metaphysik zu Leipzig antrat, da hielt auch er seine „Oratio pro utilitate et necessitate metaphysicae in contemtores eius", im Aufbau der Rede Langes zu Gießen nahe verwandt und damit den Dutzenden, die vor ihm zu Ehr und Preis der Metaphysik verfaßt worden waren. Aus Gottscheds Munde wird sie gefeiert als scientia et utilissima et necessaria omnium denique scientiarum regina. Diese Wissenschaft gelte mit Unrecht als entlegen und töricht; denn sie sei die heiligste von allen, sei mehr als eine Einzelwissenschaft, sei scientiarum complexum quendam ambitumque. Die reine aristotelische Metaphysik umfasse aber nur einen Teil, die Lehre vom ens, die jetzt sogenannte Ontologie, und habe darum ausgebaut werden müssen; sie habe sich entwickelt so gut, wie es Mathematik, Physik und Sittenlehre getan hätten, und die Lehre von den Geistern samt der ganzen natürlichen Theologie in sich aufgenommen. Und als wenn nicht ein Anhänger Wolffs, sondern einer der Martini das Wort führte, faßt Gottsched gegen Ende seiner Lobrede ihren Inhalt fast hymnisch zusammen[1]. Es fehlt nicht, dem alten Schema treu, das Lob der Metaphysik aus dem usus, zeitgemäß abgewandelt: sie schütze gegen die Skepsis der pyrrhonischen Sekte, gegen Pierre Bayle und Huet, sodann verleihe sie allem Schließen nach logischen Regeln Kraft und Festigkeit, weil sie das Prinzip der Identität und des ausgeschlossenen Dritten, die Evidenz der vollständigen Beweisführung lehre, Ausführungen, die Cornelius Martini entlehnt sein können. Freilich war es in diesem Falle wohl vor allem der Zwang der Überlieferung, der dem Amt auflag und selbst einen Gottsched vom neuen Wege

---

geometriae etiam, propositiones et veritates omnes ultimam suam rationem et certitudinem, a principiis metaphysicis et requirant et vere etiam accipiant, siquidem tum demum prima appellari philosophia rite poterit.

[1]) a. a. O., S. 10. „Continet igitur Metaphysica stricte sic dicta, veritates maxime generales, fundamenta reliquarum omnium, omnium scientiarum semina quasi et principia. Explicat eadem notiones universales et abstractas, quibus omnes eruditi aeque utuntur et aequaliter indigent quidem: quas tamen absque ope eius satis distincte non intelligunt. Haec sola absconditos sacrosque Veri et Boni fontes aperit; haec sola, ubi in ratiociniis analyticis subsistendum sit, docet; haec sola, ut firma inniti talo queant argumentationes nostrae, efficit; haec sola tandem immoderatae Scepticorum in dubitando licentiae frenum iniicit adigitque eosdem, ut confiteri aliquando cogantur: dari in rebus quidquam certi atque indubitati!"

für einige Stunden abgehen hieß. Denn er war ein unbedingter Anhänger Wolffs; seine „Ersten Gründe der gesamten Weltweisheit" gewannen den Soldatenkönig für den unwürdig aus Halle vertriebenen Philosophen, weil der König zu seiner Verwunderung sah, daß ein Anhänger dieses Mannes so besonnene und schöne Gedanken von Gott lehre[1]).

Doch wie stand Wolff (1679—1754) selber zu Aristoteles?

Auf der Schule zu Breslau hatten alte und neue Zeit um den begabten Gerbersohn gerungen[2]). Während Christian Gryphius[3]) alle Philosophie verspottete und sie aus dem Aristophanes lächerlich zu machen suchte, und Wolff schon auf der Schule besonders die Ontologie verachten lernen sollte, wirkte die alte Zeit auf ihn ein durch die Institutionen Scharffs, die dem Unterrichte in der Logik zugrunde lagen. Und aus Scharffs Metaphysik wie aus Scheiblers Opus wird auch der junge Wolff sein Aufsehen erregendes Wissen geschöpft haben, mit dem er in einer Prüfung vor dem Rektor des Elisabetheums, Hancken, einem „Ertzt-Metaphysicus", glänzend bestand. Dennoch behielt der Student noch eine Abneigung gegen das „scholastische" Wesen, der Antrieb, sich den Neueren anzuschließen, blieb stärker. Aber als Wolff zu Tschirnhausen und Leibniz hingefunden hatte, ist er doch nie den Weg eines Christian Thomas gewandelt. Vielmehr zeichnet ihn ein maßvolles Urteil aus, er ist zeit seines Lebens „weder ein Verächter des Alten noch des Neuen" gewesen[4]). So findet denn Aristoteles eine ruhige Würdigung, die wohl nicht aus Quellenstudium geflossen ist, auch nicht einen besonders geschichtlich eingestellten Sinn bekundet; denn überall bleibt sie bei dem, was nahe liegt, stehen, so wenn er die aristotelische Ansicht aufnimmt, daß die Bewegung den natürlichen Körper vom mathematischen unterscheide[5]). Als Anhänger der Lehre von den angeborenen Ideen wendet sich Wolff gegen Locke und Aristoteles, gegen den Vergleich der Seele mit einer wächsernen

---

[1]) S. Hettner, Deutsche Literaturgeschichte, I, S. 227.

[2]) Nach der eigenen Lebensbeschreibung Wolffs, herausgegeb. von H. Wuttke, Leipzig 1841, S. 112ff.

[3]) Der Sohn des Dichters Andreas Gr. Er war auch der Lehrer Gottlieb Stolles, der ihn rühmt, Anleitung zur Hist. d. Gelahrtheit, 1736, S. 110.

[4]) Anmerkungen über die vernünfftigen Gedanken von Gott usw., 1724, § 34, S. 35, vgl. Vern. Ged. von den Kräften des menschlichen Verstandes, c. 4, § 22. Vgl. u. S. 449, Anm. 2.

[5]) Vern. Ged. von den Wirkungen der Natur, I, 1, § 8.

Tafel und schließt sich Plato an[1]). Steht er hiermit auf dem Boden Leibnizens, so ebenfalls mit den versöhnlichen Ausführungen über den Sinn der forma substantialis[2]). Aus Phys. II, c. 3 schließt er mit den Conimbricensern, daß Aristoteles unter der substantialen Form nichts anderes als die vis activa verstanden habe, und zwar corporis in genere spectata, und setzt sie schließlich gewaltsam der vis motrix gleich: et hoc pacto per vim primitivam, quae omni corpori per se inesse intelligitur, explicari debet forma substantialis veterum. In gleicher Gemeinschaft zeigt er sich da, wo er Grotius gegenüber die aristotelische Definition der Gerechtigkeit und ihre Teilung in distributive und commutative aufrechterhält und zeigt, daß die aristotelische Lehre von der Gerechtigkeit mit der Wahrheit übereinstimme, sehr nützlich und heilsam sei[3]). Schließlich kommt Wolff nicht über das Zeiturteil hinaus, das Aristoteles als den ersten und mustergültigen Logiker und systematischen Denker immerhin noch allgemeiner anzuerkennen vermochte.

Wolff bewundert rückhaltlos das Organon. Aus ihm erhellt, daß Aristoteles einen systematischen Geist besaß, der eine Wahrheit aus der anderen ableitete[4]), während die übrigen Schriften nicht so systematisch wären, wenn es auch an solchen Abschnitten nicht ganz fehle. Hier allerdings begeht Wolff einen großen Irrtum (den freilich die Unsicherheit der Überlieferung etwas entschuldigt) Aristoteles von Euklid, der um 300 v. Chr. blühte, abhängig zu machen[5]), nach dessen Beispiele er selber verfahre, „um die ganze Weltweisheit auf allgemeine Begriffe zu bringen und so viel sich's tun ließe, die größte Klarheit beizubehalten“[6]). Er habe zu keiner künstlichen Kombinatorik (gegen die ars combinatoria Leibnizens

---

[1]) Anmerkungen über die vern. Ged. von Gott, a. a. O., § 306, S. 472. Vern. Ged. von Gott, 1725, § 820, S. 508f.

[2]) Horae subsecivae Marburgenses, II, 1731, S. 705ff.

[3]) a. a. O., I, 1729, S. 262—267.

[4]) De differentia intellectus systematici et non systematici, a. a. O., I, S. 107—154, über Arist. S. 115f.

[5]) a. a. O., S. 116: Neque ullus dubito, Aristotelem eam theoriam, quam in Organo suo proposuit, ex attenta lectione Elementorum Euclidis derivasse quemadmodum mihi attenta demonstrationum mathematicarum, praesertim Euclidearum, consideratio ad theoriam Logicae genuinam inveniendam profuit: qua reperta, nec inania esse praecepta intellexi, quae Aristoteles tradidit, antea parum intellecta, cum genuinae notiones ex praxi haustae mihi nondum suppeterent.

[6]) Ges. kleine deutsche Schrifften, II, 1737, S. 600, vgl. auch zum Folg. S. 601ff.

gesagt) seine Zuflucht genommen, sondern sich nach dem gemeinen Gebrauche gerichtet, nach dem wir in der natürlichen Vernunftlehre unsere Schlüsse bildeten wie Aristoteles, der bereits in den ersten Analytiken die Figuren und Arten der Vernunftschlüsse daher abgeleitet habe. „Diejenigen Vernunftschlüsse sind allein an und vor sich verständlich, welche aus einer unmittelbaren Anwendung des Satzes, daß alles, was von Dingen, von einem Geschlechte oder Art behauptet oder verneinet wird, auch von einem jeden, welches unter diesem Geschlechte oder Art enthalten ist, behauptet oder verneinet werde, bestehe; die übrigen entlehnen ihre Deutlichkeit daher und können nicht stattfinden, außer insofern sie eben so viel gelten als jene. Jenes aber sind die Vernunftschlüsse der ersten Figur, die andern aber die aus den übrigen. Und in diesem Verstande nenne ich die Vernunftschlüsse in den vier ersten aristotelischen Arten der ersten Figur die allernatürlichsten[1]." Und Wolff geht so weit auf Aristoteles zurück, daß er nur die drei ersten aristotelischen Schlußfiguren gelten läßt, die umstrittene vierte, sogenannte galenische, nicht einmal erwähnt. Vielleicht auch eine Wirkung des derben Thomasischen Spottes in den „Freymüthigen Gedancken"?

Nun gehörte die Syllogistik gerade zu denjenigen Stücken des aristotelischen Systems, gegen die die Neuerer mit ätzendem Spott vorgingen. Wolff aber hält an ihr fest, baut sie aus und stellt sich entschlossen auf die Seite der Alten, und zwar aus dem Grunde, weil er davon überzeugt ist, daß Geometrie und Mathematik sich dieser Schlüsse mit Erfolg bedienen, ja daß mit ihrer Hilfe selbst die am schwersten zu entwirrenden Irrtümer aufgedeckt werden können[2]. Es ist wiederum der Standpunkt Leibnizens, der sich

[1]) Vern. Ged. von den Kräften des menschl. Verstandes, Halle 1733, § 380.

[2]) Vern. Ged. von den Kräfften des menschlichen Verstandes usw., Halle 1733, c. 4, § 22, S. 96f.: Es werden sich vielleicht einige wundern, warum ich aus den gewöhnlichen Schlüssen soviel mache, da sie doch heute fast zu jedermannes Spott worden sind. Diesen dienet zur Nachricht, daß ich eben kein Anbeter des Alterthums, auch in neuen Sachen nicht unerfahren bin; daß mir meine Lehrer auch eine Verachtung gegen die gewöhnlichen Schlüsse beygebracht und ich gleich anderen darüber in meinem Unverstande gelachet; daß ich aber nach reiffer Überlegung die Sache gantz anders gefunden und nun aus Liebe zur Wahrheit mich nicht scheue etwas mit grossen Lauten zu vertheidigen, welches als Einfalt von denen durchgezogen wird, die bey weiten nicht tieff genug die Sachen einsehen. Ich will jetzt nicht sagen, daß ich mit einigen tieffsinnigen Männern in dem

bei Wolff wiederholt, und wenn dieser glaubte, sich auf die aristotelischen Schlußfiguren beschränken zu können, und deswegen Leibnizens Ausbau der Syllogistik verwarf [1]), so sehen wir den von Wolff, aber auch von Locke beeinflußten Lambert, in seiner bedeutendsten Schrift, deren Titel er Aristoteles' logischem Hauptwerke entnahm, in seinem „Neuen Organon" nicht nur die Lehre vom Schluß übernehmen, sondern sie durch eine Reihe neuer Schlußfiguren erweitern [2]).

Von größter Bedeutung für das deutsche Denken ist es gewesen, daß Wolff die alte Metaphysik nicht verwarf, sondern, im Gegensatz zu den führenden Denkern in Frankreich und England, seit Descartes und Baco, sie auf festere Grundlagen zu stellen unternahm [3]). Er erblickt den Hauptmangel der alten, wie er sagt, „Grundwissenschaft" in ihrer Dunkelheit, d. h. darin, daß sie nicht in klaren und deutlichen Worten philosophierte und die Sache aus ihren inneren Gründen heraus verständlich zu machen verstand. An dieser Stelle setzte Wolffs Tätigkeit ein, nachdem er zuvor von der Notwendigkeit der Grundwissenschaft überzeugt worden war. Ihre Notwendigkeit aber lehrte ihn die mathematische Beweisführung des Euklid, deren Gewißheit sich daher schriebe, daß sie auf ontologischen Begriffen ruhte. „Denn die ersten Gründe, deren sich Euklides bedienet, sind die Worterklärungen, in welchen an und vor sich keine Wahrheit ist, und die Grundsätze, davon die meisten aus der Grundwissenschaft hergenommen sind." Auf die Metaphysik als letzte Quelle der Wissenschaften führten ihn ferner seine Untersuchungen zur Philosophie, zur Geometrie und Physik, ja in aller

---

heute zu Tage so verlachten Barbara Celarent eine Probe von der vollkommensten Wissenschaft erblicke; denn dieses wäre wohl über den Horizont derer, wider die ich schreibe, und vor die ich schreibe: sondern ich will nur durch Exempel zeigen, 1. daß man in den Geometrischen Demonstrationen sich würklich in richtige Forme gefassete Schlüsse denket, 2. daß nichts in der Mathematik selbst als durch dergleichen Schlüsse gefunden werde, 3. daß, wenn man in anderen Disciplinen nach Mathematischer Art etwas demonstriren und vortragen will, die in richtiger Forme verfaßeten Schlüsse uns dazu bringen müssen, 4. daß man durch Hülffe dieser Schlüsse den subtilesten Irrthümern widerstehen kann.

[1]) Ges. kl. deutsche Schrifften, II, S. 599.

[2]) Neues Organon, 1764, 4.—6. Hauptstück, die neuen Schlußfiguren im 5. Hauptst., S. 187 ff.

[3]) Ges. kl. deutsche Schrifften, III, 1737, S. 133 ff.; Ontologia, 1729, Vorrede.

Erfahrungswissenschaft erkannte er, wie die allgemeinen Regeln stets auf ontologische Begriffe zurückgingen, aus denen sie bewiesen werden mußten. Darum gibt er den Alten recht, die die Metaphysik hochgepriesen hätten, und Leibniz habe mit Recht den Anfang gemacht, sie zu verbessern, während er selbst über Leibniz hinaus ein bis ins einzelnste ausgearbeitetes System entworfen habe [1]. Was in diesem Systeme enthalten ist, das ist im Grunde die alte Metaphysik, nur im Kleid einer neuen, der mathematisch-logischen Methode, auf klare und deutliche, in sich zusammenstimmende Begriffe gebracht und um die Lehre von der Welt, die „allgemeine, auch transzendentale Kosmologie", vermehrt, auf deren Ausbildung Wolff besonders stolz war und die er gebrauchte, weil die natürliche Theologie vielfach auf kosmologische Grundwahrheiten zurückführe [2]. Deswegen hatte sie auch ihren Platz hinter der Ontologie und vor der Psychologie angewiesen erhalten, wogegen Kant, entscheidend sich gegen die Wolffsche Metaphysik wendend, in der Kritik der reinen Vernunft die Psychologie vor die Kosmologie stellte, von der er jene prinzipiell unabhängig hielt [3]. Wolff hatte durch die schärfere Abgrenzung der psychologischen und theologischen Teile nur das schärfer geschieden, was die alte Metaphysik bereits auch in sich enthielt, freilich in mehr oder minder starker Betonung der einzelnen Abschnitte. Es ist darum ein flüchtiges Urteil, wenn Gottsched und manch anderer Wolffianer es nachsprachen, die ehemalige Metaphysik sei lediglich Ontologie gewesen, was nicht einmal von der rein aristotelischen behauptet werden kann.

Bei der Gliederung der angeblich neuen Wissenschaft tauchen gleichfalls die alten Einteilungen wieder auf, so wenn Meier [4] im Abschnitt von den innerlichen Prädikaten aller möglichen Dinge spricht: von dem Möglichen und Unmöglichen, dem Satze des zureichenden Grundes, dem Dinge überhaupt, von der Einheit, Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit, im Abschnitt von den inner-

---

[1]) Im Vorwort zu den von H. Köhler herausgegebenen Streitschriften zwischen Clarke und Leibniz, Jena 1728, s. Ges. kl. deutsche Schriften Wolffs, III, S. 271 ff.

[2]) Ges. kl. deutsche Schr., III, S. 187 ff.

[3]) Ernst Fischer, Die geschichtlichen Vorlagen zur Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft, 1905, S. 24—37.

[4]) Georg Friedrich Meier, Metaphysik, Halle, I, 1756, § 18. Meiers Metaphysik ist in klarer deutscher Sprache ausgearbeitet und auf vier Bände mit 1761 Seiten und 1060 Paragraphen erweitert Baumgartens kleine lateinische Metaphysica, 1734, die auf 292 Seiten 1000 Paragraphen bot.

lichen Prädikaten der möglichen Dinge, die nicht ganz allgemein sind: von dem Notwendigen und Zufälligen, Veränderlichen und Unveränderlichen, Realitäten und Verneinung, allgemeinen und einzelnen Dingen, dem Ganzen und Teile, von Substanz und Akzidens, den zusammengesetzten Dingen, dem Endlichen und Unendlichen, und im letzten von den Verhältnissen der möglichen Dinge: von der Übereinstimmung und Verschiedenheit, von den Dingen, die nebeneinander sind, von Dingen, die aufeinanderfolgen, von Ursachen und ihren Folgen, von den wirkenden Ursachen, vom Nutzen der Dinge, von Zweck und Mittel, von den Zeichen und ihren Bedeutungen. Damit fahren wir in dieser Ontologie auf wohlbekannten Geleisen einher, ebensogut wie in der natürlichen Theologie, die immer noch einsetzt mit dem Begriffe Gottes, dann fortfährt mit Gottes Wirklichkeit, Vollkommenheit, Wesen, Heiligkeit, Einheit, Wahrheit, Unveränderlichkeit und Notwendigkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Allmacht, Natur, Unermeßlichkeit usf., so daß der Streit um Gottes Unermeßlichkeit und ihr Verhältnis zu seiner Unendlichkeit fortgeführt werden konnte. Und wie Meier so lehren die Thümmig, Bilfinger, Baumgarten und wie die zahllosen ganzen und halben Anhänger der wolffischen Philosophie heißen, welche um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die protestantischen Universitäten Deutschlands und darüber hinaus beherrschten[1]). Ja, dasselbe gilt von der Metaphysik eines Christian August Crusius (1712 bis 1775)[2]), der unter Rüdigers Einfluß ein Gegner der wolffischen Philosophie geworden war, für viele Zeitgenossen der Erbe Wolffs zu sein und um 1760 „der Weltweise nach der Mode" zu werden schien[3]). In seiner Ontologie, natürlichen Theologie, Kosmologie und Pneumatologie wandelte die alte Schulmetaphysik im neuen rationalistischen Kleide einher, und das nicht einmal verschämt.

---

[1]) Erwähnt sei, daß Joachim Georg Darjes (1714—1791), ein Gegner Wolffs in manchen Stücken, sich gegen den Satz vom Widerspruch wandte, insofern er als ein Grund der Wahrheiten für Wolff den Grund der Ontologie bildete. Er glaubte vielmehr Aristoteles zu folgen, wenn er darin einen Satz sähe, „durch dessen Anwendung wir in der symbolischen Erkenntnis das Wahre vom Falschen unterscheiden können", s. Anmerkungen über einige Lehrsätze der Wolffschen Metaphysik, 1748, herausgeg. von einem ehemaligen Zuhörer und beständigen Verehrer des Darjesischen Namens.

[2]) Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten usw., 1745, 2. A. 1753.

[3]) So befürchtete Mendelssohn in den „Briefen, die neueste Literatur betr.", 20. Brief. Ges. Schr., IV, 1, 1844, S. 590.

Blickt man zuletzt auf den ganzen Bau der Philosophie Wolffs, dann liegt in der Tat der Vergleich mit dem aristotelischen Werk nicht fern. „In dem groß angelegten enzyklopädischen Ausbau des wolffischen Systems scheint des Autors Bestreben unverkennbar, der Aristoteles der Neuzeit zu werden[1])."

Über den Wert der wolffischen Metaphysik mag man heute urteilen, wie man will, jedermann wird bei geschichtlicher Besinnung, wofern er überhaupt den auf das Metaphysische gerichteten und stets wieder hindrängenden Geist des Deutschen für vollwertig und von hohem Eigenwert hält, die gewaltige Bedeutung dieser philosophischen Spekulation für unser Geistesleben anerkennen. Gott und Welt, Mensch und Seele, Freiheit und Notwendigkeit, das bleiben die ersten metaphysischen Probleme für das Zeitalter Kants und unserer Dichterfürsten; sie werden im Gewande der neuen Philosophie und gedankentiefen Dichtung den folgenden Geschlechtern übergeben[2]). Nirgends also staut sich der Strom dieses eigentüm-

---

[1]) Ernst Fischer, a. a. O., S. 12, Anm. 2.

[2]) Richtig hat schon Jenisch geurteilt: Geist und Charakter des 18. Jahrhunderts, II, 1800, S. 85: Die Deutschen haben in der Philosophie die metaphysischen Spekulationen, welche Briten und Franzosen seit langer Zeit als scholastische Grillen vernachlässigt, ja verspottet haben, mit einer Beharrlichkeit zum Gegenstande ihrer Untersuchung gemacht, daß wir am Ende eine eigentümliche und tiefe Wissenschaft, Transzendentalphilosophie genannt, daraus hervorgearbeitet haben, welche ganz neuen Systemen der Logik, der Sittenlehre, der natürlichen Rechtswissenschaft, der obersten Grundsätze der Naturlehre zur Grundlage dient und einige der seit Jahrtausenden verwickeltsten Probleme der Philosophie glücklich aufgelöst zu haben scheint. Briten und Franzosen hatten, seit Locke und Malebranche, gar keine Metaphysik: von unserer ganz neuen Wissenschaft ahnen sie bis jetzt nicht eine Idee." Vgl. Schelling, Sämtliche Werke, I, 1, S. 454f. In seinen Münchner Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie" hat Schelling eine eingehende Darstellung der Schulmetaphysik vor Kant gegeben a. a. O., I, 10, S. 60—71, die er S. 71 so begründete: „1. war sie doch eigentlich die allein geltende, öffentlich geduldete und angenommene: weder die Philosophie des Cartesius noch die des Spinoza noch selbst das eigentlich Spekulative der Leibnizischen Philosophie war je in die Schulen aufgenommen worden; 2. ist es immer noch wichtig zu wissen, was eine bloß subjektive, also außer dem Gegenstand bleibende Dialektik etwa vermag, und als Vorübung zur höheren Philosophie würde diese Metaphysik noch immer mit Vorteil selbst auf den Universitäten vorgetragen. Denn obgleich wir sie im Grunde für eine bloß räsonnierende, subjektiv-vernünftige Philosophie halten können, so läßt sie doch eben deswegen zugleich eine gewisse Freiheit des Gedankens und des Verstandesgebrauchs zu usw."

lich deutschen Philosophierens, der, über Mystik und Reformation hinweg und von beiden aufs tiefste beeinflußt, durch das breite und nicht immer tiefgründige Bett der Schulphilosophie, von Kants Tagen an, sich ein neues Bett gräbt und eine kräftigere Strömung bewirkt. Fortan flutet gleichsam in zwei nebeneinander herlaufenden und oft sich vereinigenden Armen die geistige Arbeit am Aristoteles ins Urmeer der Wissenschaften: in einem philologischen und einem rein philosophischen. Und ebenso erging es der Schulmetaphysik: einmal wird sie zurückgeführt auf ihre Quelle im Aristoteles, und diese wird geschichtlich und philologisch erarbeitet. Buhle und Fülleborn sind es gewesen, die diese neuen Untersuchungen eingeleitet haben[1]. Zum zweiten wird Kant, der selbst von ihr gespeist war und Baumgartens Metaphysik gelesen hat, noch lange, nachdem seine eigenen unsterblichen Schriften erschienen waren, so daß die Wolffsche Metaphysik als Baustoff der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft nachgewiesen werden kann, — wird Kant auch von diesen Problemen ergriffen und eröffnet durch seine Transzendentalphilosophie einen neuen Weg, sie in ihrer metaphysischen Einlagerung zu erfassen. Dadurch hat er weitergewiesen zu neuen Fragestellungen, — zu neuen Fragen, denn die Probleme sind dieselben geblieben, nur die Wege, auf denen wir uns ihnen zu nähern suchen, haben sich gewandelt, und unser Empfinden für die Überlegenheit und Größe der neuen Methode ist immer noch so jugendlich stark, daß wir nahezu vergessen, wie es doch die ewig alten Werte sind, und daß wir ungerecht geworden sind gegen die Denker und ihre Systeme, die auf anderem, auf dem „alten“, dem „scholastischen“ Wege sich um dieselben Dinge mühten. Und ebenso übersieht die Gegenwart leicht, daß sie verwandte wissenschaftstheoretische Streitfragen zu erledigen hat, auch um das Verhältnis der Naturwissenschaft und Erkenntnistheorie oder Psychologie zur Metaphysik sich streitet, Verschiebungen des Inhalts der Wissenschaften vornimmt und Abhandlungen häuft über die Zuständigkeit dieser oder jener Wissenschaft in Einzelfragen, wie es die Altvordern taten.

Bevor die Frage der Wissenschaft und das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften zueinander durch Kants umwälzende Betrachtungsweise unter ein neues Licht gerückt wurde, ist die Theorie

---

[1]) S. oben S. 428f., 434f. Fülleborn, Beiträge, II, 5, 1795, S. 204—227: Ein Beitrag zur Untersuchung über die Metaphysik des Aristoteles.

der Wissenschaften von dem aristotelischen Systeme bestimmt gewesen. Daher das nahezu einstimmige Lob des Logikers! Ja, selbst der Rhetorik spendet man im achtzehnten Jahrhundert manches Lob. Das „güldene" Buch der Rhetorik, wie Gesner es bezeichnete, lebte noch in dem Unterrichtsplane seines Freundes und Nachfolgers an der Thomasschule zu Leipzig, Johann August Ernesti (1707—1781) fort; ihre Elemente beschlossen den Lehrgang der Philosophie[1]. In Gesners viel gebrauchtem Schulbuch, der „Chrestomathia graeca", war Rhetorik II, 12—17 aufgenommen, wo Aristoteles in abstracto biete, was Theophrasts voraufgehende „Charaktere" in concreto böten[2]. Die Rhetorik fand Buhle neben der Poetik immerhin noch am meisten beachtet, erläutert und beurteilt[3]. Und wir zeigten bereits oben im größeren Zusammenhange, wie die aristotelische Rhetorik seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts von neuem Einfluß auf die protestantische Homiletik gewinnt[4].

Welchen Einfluß vor Kant die aristotelische Logik, weniger durch ihre einzelnen Lehren als durch den schulgemäßen Aufriß ihres Systems ausübte, beweist Baumgartens Aesthetica. Dieser mit Recht gefeierte neue Trieb am Baume der Wissenschaften wird mit am alten Spalier gezogen. Die Ästhetik ist für Baumgarten die jüngere Schwester der Logik, wird wie diese in einen theoretischen und einen praktischen Teil zerlegt und erhält ihren wissenschaftlichen Aufriß nach dem Vorbild der älteren Schwester[5]. Baumgarten verfährt also noch nicht anders als Gutke vor mehr als hundert Jahren bei einem Versuch, die neue Wissenschaft vom Intelligiblen zu entwerfen.

Kein Wunder, daß Aristoteles als Begründer der Logik jedermanns Lob fand. In diesem Punkte war er am allerwenigsten um-

---

[1]) Initia doctrinae solidioris, 1734. Vgl. G. Stolle, a. a. O., S. 140, Gesner, a. a. O., S. 301.

[2]) a. a. O., Leipzig 1780 (7. A.), S. 145—153.

[3]) Opp., I, S. IV.

[4]) S. oben S. 194, Anm. 2.

[5]) Aesthetica, 1750: § 1. Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae. § 13. Aesth. nostra sicuti logica, soror eius natu maior, est I. theoretica, docens, generalis P. I. praecipiens 1. de rebus et cogitandis heuristice, C. I., 2. de lucido ordine, methodologia C. II., 3. de signis pulcre cogitatorum et dispositorum, semiotica, C. III., II. practica, utens, specialis . . . § 14. Aesthetices finis et perfectio cognitionis sensitivae, qua talis; haec autem est pulchritudo; et cavenda eiusdem, qua talis, imperfectio, haec autem est deformitas.

stritten und seine Stellung am mindesten erschüttert. Leibnizens Lob, Wolffs Preis des systematischen Geistes, Gesners rühmendes Urteil über den Meister der Methode in allen Wissenschaften bleiben in Geltung bei den führenden Männern auch der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. C. Fr. Stäudlin rühmt die großen und verdienstvollen Bemühungen dieses „durchschauenden, umfassenden, echt philosophischen Geistes“ um die systematische Ordnung der philosophischen Erkenntnisse [1]), womit er allerdings nur oft Gesagtes aufgreift, ebenso wie Tiedemann, Buhle und Tennemann in ihren Darstellungen der Geschichte der Philosophie oder wie ein ganz anderer Kopf, Fr. Leopold von Stolberg [2]), um in diesem Urteil wieder mit ihm entgegengesetzten Männern, wie mit Joh. v. Müller, Herder und Goethe, zusammenzutreffen. Auch Johann Georg Schlosser, der nicht schlechthin ein Bewunderer der aristotelischen Philosophie genannt werden darf, muß die methodischen Verdienste des Stagiriten, und zwar in seinem Falle um die Politik, anerkennen [3]). Unbedingter preist die Darstellungsweise der praktischen Philosophie Garve, dem die Moral des Aristoteles unter den alten für das am meisten methodische Werk gilt; in keinem Werke der Alten zur Moral sei ein derart fester Gang der Untersuchung und durchdachter Plan, bei dem alle Teile ineinandergriffen [4]).

---

[1]) Geschichte und Geist des Skeptizismus, Leipzig 1794, I, S. 263ff.: „Ar. verarbeitete den vorhandenen Stoff philosophischer Erkenntnisse zu Systemen . . . Er ordnete und wählte, erweiterte und schränkte ein, verbesserte und erfand, mit durchschauendem, umfassendem, echt philosophischem Geiste. Der edle Fleiß, die erhabene Anstrengung des Geistes, die er den Wissenschaften weihte, wird in der Geschichte der ganzen Literatur auf immer denkwürdig bleiben. Diese Bemühungen waren zu groß und zu verdienstvoll, um von seinem Zeitalter ganz geschätzt und genützt zu werden . . . sie waren für die Nachwelt, für die Menschheit“ (263).

[2]) Auserlesene Gespräche des Platon, I, 1796, S. V. S. über ihn und Goethe oben S. 8, Anm. 1.

[3]) Aristoteles' Politik, III, 1798, S. 163f.

[4]) Die Ethik des Aristoteles, I, 1798, S. 599f., 418: „Die Methode der Untersuchung, welche die aristotelische Philosophie auszeichnet und über die seiner Vorgänger erhebt, kommt zum ersten Male in diesem Kapitel (I, 2) vor. Sie besteht darin, daß er mit der Aufsammlung der Tatsachen und Erscheinungen anfängt und die Zurückführung derselben auf ihre Ursachen folgen läßt. Diese Tatsachen sind, wenn von Begriffen die Rede ist, die Meinungen der Menschen, und die Ursachen sind die Prinzipien oder die Gründe, um welcher willen sie diese Meinungen angenommen haben. Die Verschiedenheit derselben gibt dem Nachdenkenden zuerst

Für Garve ist das aristotelische Denken als solches zu einem Problem geworden, dem er eingehend nachgedacht hat[1]). Einmal rechnet er Aristoteles zu denjenigen, welche mit Vorliebe die widerlegende Methode erfolgreich angewandt haben. „Es scheint der Weg zu sein, welchen scharfsinnige Köpfe, wofern sie nicht die ersten Erfinder einer Wissenschaft sind, am natürlichsten einschlagen. Aristoteles fängt fast immer seine Untersuchung damit an, daß er die Lehrsätze seiner Vorgänger angreift", und berührt sich hierin mit Lessing, einem Meister in jeder Methode des Denkens, am vorzüglichsten aber in der widerlegenden. Allein damit erschöpft sich die Charakteristik des aristotelischen Denkens nicht; es besitzt zudem die Züge des beobachtenden oder bemerkenden Denkens, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, daß der Lehrer mitten in den Stoff hineinführt und was von vorbereitenden Gedankengängen nötig wäre, gelegentlich folgen läßt. In eigenartiger Mischung aus Philosophie mit Geschichte und Literatur fände sich diese Methode bei Hume sowie bei Montesquieu[2]) ausgeprägt, aber auch bei — Aristoteles[3]). Daß also diese Methode, „durch lauter einzelne, kurze, voneinander getrennte Sätze in seinen Meditationen fortzuschreiten, auch großen Denkern eigen sein könne, dafür geben uns die Werke eines der ältesten und berühmtesten unter allen — den man vielleicht am wenigsten hier angeführt zu sehen erwarten wird — des Aristoteles einen Beweis. Wer sie aufmerksam liest und sich nicht dadurch täuschen läßt, daß die Herausgeber keine Absätze gemacht haben, wo zwischen den Gedanken eine völlige Absonderung ist, wird finden, daß seine Untersuchungen immer nur aus einer Menge kleiner Bruchstücke von Philosophie bestehen, daß sie entweder allerlei Fragen über den Gegenstand mit ihren Antworten, oder Schwierigkeiten in einer der gewöhnlichen Theorie über ihn, mit

---

Veranlassung, Wörter von Begriffen und Hauptgedanken von damit vermischten Nebenideen zu unterscheiden: und die Bemühung, diese verschiedenen Meinungen zu vereinigen oder das Gemeinschaftliche in ihnen aufzusuchen, führt, wie man erwarten kann, auf diejenigen Bestandteile derselben, die in der Natur des Gegenstandes gegründet und von den zufälligen Beschaffenheiten und Zuständen seines Individuums unabhängig sind."

[1]) Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gewöhnlichen Leben, II, 1796. S. 298ff.: Einige Beobachtungen über die Kunst zu denken, s. S. 367, 422.

[2]) S. 395.

[3]) S. 422.

deren Auflösung, oder endlich die Gründe für und wider entgegenstehende Meinungen enthalten. Ein solcher aufmerksamer Leser wird sogar, wofern er anders mit mir gleich empfindet, gewahr werden, daß man den Aristoteles besser verstehen lernt, wenn man seinen Vortrag in so viele kleine Abschnitte als Sätze von verschiedenem Inhalt darin vorkommen, zerstückt, als wenn man ihn für ununterbrochen annimmt und einen Zusammenhang erkünsteln will, der seiner Methode zu philosophieren fremd ist".

Fülleborn, Garves Schüler, hat in dieselben Fragen einzudringen versucht[1]), er geht dabei auch auf die philosophische Seite ein. Kenntnis der griechischen Sprache allein genüge nicht, da selbst das Grammatische und Logikalische in Aristoteles' Schreibart viel Eigentümliches besitze. Die Artikel und Pronomina hätten bei ihm oft eine besondere Kraft, so bei *το αγαθον, όπερ* und *όπερ εκεινο η αυτο, τι.* Sehr häufig seien bei ihm die Trajektionen, Amphibolien, Gebrauch eines Zeitworts in Beziehung auf zweierlei Substantiva und ähnliche Nachlässigkeiten. Große Schwierigkeiten bereite der vielfache Sinn mancher Wörter, so bedeute *λογος* Vernunft, Rede, Definition, Beweis, medius terminus, Disputation, auch wohl Gedicht, Süjet, Fabel. Ähnlich vieldeutig seien *φυσις, σημειον, στοιχειον, δυναμις.* Auch liebe der Stagirite viel Wortphilosophie, die freilich nie zu Wortkrämerei ausarte, aber doch manches Dunkel verschulde. Eine weitere Besonderheit findet der trotz Kants Einfluß dem Empirismus zuneigende Fülleborn in der abstrakten Lehrweise. Wohl habe Aristoteles umfassende Kenntnis von allen Errungenschaften seiner Zeit, auch von den Einzelheiten in Natur und Geschichte besessen, aber diese ungeheuere Menge der Erfahrung bilde nicht die Grundlage seines Systems. Anstatt die Erfahrung auszunutzen, bliebe er bei den allgemeinen Theorien stehen. Oft unterbräche er plötzlich gemeinnützige praktische Untersuchungen, um ganz genau und spitzfindig gewisse Elementarbegriffe zu beantworten. In der Untersuchung der besonderen Gegenstände wende er sich immer wieder an die abstraktesten ersten Grundsätze. Erfahrung und Geschichte gebrauche er nur, um einen auffallenden Schein wie von Wahrheit zu geben, meistens jedoch nur zur Ausschmückung. Darum kommt Fülleborn nun mit Schlosser[2]) überein, „daß Aristoteles, bewogen

[1]) Beiträge, III, 9. 1799. S. 170—188: Bruchstücke über Aristoteles' Philosophie und Manier.

[2]) Aristoteles' Politik, I. 1798. S. XXV: Aristoteles sah den Verstand für eine eigene Substanz an und verlor darum für alles, was wir Kraft

durch seine Ansicht von Platons System und die falschen Spitzfindigkeiten der Sophisten, ganz ausschließend und mit besonderer Schärfe das Wesen und die Gesetze des Verstandes untersucht. Und bei dieser Untersuchung den Verstand zu sehr isoliert, und man kann sagen, substantialisiert hat." Dieses Bestreben, die Untersuchung stets auf allgemeine spekulative Fragen hinzuleiten, verdirbt Aristoteles' Methode, vor allem, da es sich mit einer wenig straffen Führung der Gedanken verbindet, was mehrfache Gründe habe. Ständig nehme Aristoteles Rücksicht auf besondere Meinungen der Zeit oder berühmter Männer, die er desto heftiger bestreite, je mehr Anerkennung sie gefunden hätten. Allzuhäufig laufe sein Geist der Rede vor, ehe noch der Leser mitgegangen sei; alle möglichen Fragen würden aufgeworfen, die den Leser nichts angingen, die auch oft gar nicht beantwortet würden. Das Unangenehmste ist Fülleborn aber, daß Aristoteles „so oft einen äußerst bestimmten, durchaus wahren und zum Grundsatze tauglichen Gedanken so hinwirft, als wäre er zu nichts zu gebrauchen; daß er darauf nicht weiter baut; daß er sogar an dessen Stelle ganz unerwartete, seichte und unerweisliche Ideen braucht." So scheine er oftmals der Wahrheit ganz nahe zu sein und doch, absichtlich scheinbar, an ihr vorbeizugehen und gäbe dem Leser ein unangenehmes Gefühl. Auch fühlt sich Fülleborn „geärgert", daß Aristoteles jeden Augenblick mit Schlußformen käme, da sein „ganz deutlich ist es nun usw." nur zu häufig verfrüht wäre. Bei alledem bleibe der Hauptmangel, daß Aristoteles bloß das Denken selbst als eine vorhandene und unleugbare Tatsache betrachte. Daher wäre allerdings seine Logik vollständig[1]). Allein daraus erkläre sich auch der weitere Mangel, daß es an Zusammenhang und Bestimmtheit in seiner Darstellung fehle, die erreicht worden wäre, wenn Aristoteles sich auch ein-

---

nennen, alle Grenzen, und sein Ziel rückte in unendliche Ferne. „Er beschäftigt sich dann bloß mit seinen selbstgemachten Begriffen; und da sein ganzes Bestreben auf Einheit, Zusammenhang, Ordnung gerichtet ist, so verzweifelt er entweder, je mit seinem Werk zustandezukommen, und wirft alle Wahrheit von sich, oder er schließt einen engen Kreis um sich und behilft sich in diesem mit bloß subjektiven Wahrheiten, wie er kann; oder er erweitert und dehnt so lange an seinen Begriffen, saugt durch Schlüsse an Schlüssen so lange an ihnen, bis er sich eine Verstandes-Welt gebauet hat, die in sich wenigstens rund ist, und nur von dem zerstört werden kann, der entweder stark genug ist, die Schlingen des Systemnetzes zu zerreißen, oder der mehr weiß, als Menschen wissen können."

[1]) Beiträge, I. 4. 1794. S. 175—179.

gelassen hätte auf metaphysische Untersuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntnis, über den Einfluß des Körpers auf das Denken und ähnliche Fragen.

So ist die aristotelische Methode und Darstellungsweise zu einem viel umstrittenen Problem geworden und wird es im neunzehnten Jahrhundert noch einmal werden, als die Schule Hegels in der aristotelischen Dialektik nach Zügen sucht, welche der dialektischen Methode Hegels verwandt seien, und in ihrem zumeist ungeschichtlichen Sinne leicht auch allzu viele findet[1]). An Fülleborns Unternehmen ist von Belang, wie sein Standpunkt zwischen Lockeschem Empirismus und Transzendentalphilosophie schillert, ohne Zweifel am stärksten vom ersteren beeinflußt, der ihm durch Garve nahegebracht worden war. Kants Philosophie sollte es aber in der Folge sein, unter deren Einfluß das Urteil auch über den Logiker Aristoteles sich am stärksten wandelte.

Früh erhebt sich das neue Problem: Kant und Aristoteles, nur zumeist gefaßt als: Kant oder Aristoteles. Und in dieser Fassung der Anstoß zu hellem, nicht immer erfreulichem Gelehrtenstreit. Der Gegensatz ist früh empfunden, in seiner ganzen Schärfe jedoch erst gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts vom Neukantinanismus hervorgehoben worden[2]). Einmal findet sich dennoch, und zwar bei Jenisch[3]), die Bezeichnung „Königsberger Aristoteles" für Kant; derselbe Gelehrte wies auch schon darauf hin, welchen Gewinn die Logik aus dem kritischen System ziehen werde[4]). Als inniger aber ist, und dies mit Recht, sofern nur nicht vergessen wird, daß Aristoteles auch Platoniker ist, die Verwandtschaft Kants mit Plato frühzeitig begriffen worden; schon Stäudlin stellt fest, daß

---

[1]) S. m. Schrift: Die Philosophie Fr. Ad. Trendelenburgs, S. 175ff., 154f., 134, hier auch Literaturangaben.

[2]) S. oben S. 11 f.

[3]) Dan. Jenisch, Kritik des dogmatischen, idealistischen und hyperidealistischen Religions- und Moralsystems usw. Leipzig, 1804. S. 329: „Kant hat gewiß in seinem Transzendental- und Moralsystem viele durchaus zurückzuweisende, einige sogar geradezu wegzuwerfende Sätze und Behauptungen eingemischt, aber ‚die Bedingung endlicher Naturen' wie hier der metaphysischste aller Dichter (Schiller) sich ebenso philosophisch-wahr als dichterisch-schön ausdrückt, hat der Königsberger Aristoteles mit mathematischer, in Ewigkeit nicht zu verwirrender Genauigkeit und Evidenz bestimmt: wenn er hier gleich, offenbar, nur das dunkle Gefühl jedes unbefangenen Denkers ausgesprochen hat".

[4]) Geist und Charakter des 18. Jahrhunderts, III, S. 480.

Plato durch seine Ideenlehre eine Lehre begründet habe, die mit der kritischen Philosophie deutlich verwandt sei[1]); ebenso hat Tennemann geurteilt.

Kant selbst verharrte in Hochschätzung der aristotelischen Logik[2]), die, nach seinen bekannten Worten, seit Aristoteles', dieses „scharfsinnigen Mannes", Tagen keinen Schritt vorwärts noch rückwärts getan habe, und hat in seiner Tafel der Kategorien die Einteilung der Schullogik zugrunde gelegt. Er will die reinen Verstandesbegriffe „nach dem Aristoteles Kategorien nennen, indem unsere Ansicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie gleich davon in der Ausführung gar sehr sich entfernet[3])". Im gleichen Zusammenhange folgt dann die Kritik der aristotelischen Kategorienlehre: Aristoteles habe kein Prinzip gehabt, darum sie aufgerafft, wo sie ihm aufstießen und so zuerst zehn Kategorien oder Prädikamente aufgetrieben. Unter diesen seien einige, quando, ubi und situs, die zu den Modi der reinen Sinnlichkeit, zu Raum und Zeit, gehörten, während motus ein empirischer Begriff sei — man erinnere sich der Einwände Jungs und anderer[4])! — actio und passio abgeleitete und keine Urbegriffe, während von diesen mehrere fehlten, die Kant nun in seiner Tafel „aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält und um deren willen er auch nur reiner Verstand ist", sämtlich verzeichnet und als zwölf an der Zahl gefunden zu haben glaubte. Bezeichnend aber ist es, daß Kant meinte, Aristoteles habe später selbst empfunden, daß die Zehnzahl der Kategorien nicht ausreiche, und darum geglaubt, noch ihrer fünf hinzufügen zu sollen, „die er unter dem Namen der Postprädikamente hinzufügte". Denn damit erhalten wir den ersten Beweis für die von anderer Seite schon hinreichend festgestellte Tatsache, daß Kant keine originale Kenntnis der aristotelischen Philosophie besessen hat. Er begnügt sich, ebenso wie für die platonische Philosophie, mit dem Geschichtswerke Bruckers und empfand nicht das Bedürfnis, auf die Quellen selbst zurückzugehen[5]).

---

[1]) Städlin, a. a. O., I, S. 257.

[2]) Vgl. Fr. Bernd, Die Logik nach Arist. und Kant. Wien, 1881.

[3]) Kritik der reinen Vernunft, transzendentale Analytik, 1. Hauptstück, 3. Abschnitt. Proleg. § 39.

[4]) S. oben S. 211 f.

[5]) S. m. Schrift: Die Philosophie Fr. Ad. Trendelenburgs, S. 126f. — Daß Kant über die Grundlagen der aristotelischen Kategorienlehre geradezu Falsches ausgesagt habe, zeigten schon Trendelenburg, Geschichte

Da, wo Kant den Wert der alten Metaphysik prüft und zum Schluß gelangt, kein Schriftsteller habe es um einen Schritt weiter zu einer wahren Wissenschaft der Metaphysik gebracht, sieht er den Hauptgrund für diesen Stillstand darin, daß niemand über die Zergliederung der Begriffe, also die Arbeit an den Materialien hinausgekommen sei, aus denen erst Wissenschaft gezimmert werden könne. „Es ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach soviel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles' Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, ohnstreitig viel besser wie sonst getroffen worden[1].“ Steht auch in diesem Zusammenhange der Name des Aristoteles, so richten sich doch Kants Betrachtungen nicht gegen die aristotelische, sondern gegen die Wolffsche Ontologie; diese lieferte ihm den Stoff der transzendentalen Dialektik,

---

der Kategorienlehre, S. 270f., und Prantl, Geschichte der Logik, I, S. 209 Anm. Was Jul. Heydemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, Berlin, 1863, S. 16 schreibt, darf auch für das Verhältnis Kants zu Ar. gelten: „quae e Bruckeri libro Kantius hauserit ea ipse deinde amplificavit et circumscripsit suo ingenio magis indulgens utopinor, quam curans quid in ipsis Platonis libris de idearum origine esset scriptum.“ Herder hat in der „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ 1799, I. Teil, Werke XXI, S. 80, Ar. gegen den Vorwurf, er habe „umhergetappt“ und die Kategorien aufgegriffen, verteidigt: „Ar. hat mit seinen Kategorien nicht die Absicht, weder damit apriori den menschlichen Verstand auszuschöpfen und auszugründen, noch ihm damit als auf einem einzigmöglichen Wege Gültigkeit zu verschaffen, ein Gedanke, der schwerlich in eines Griechen Seele kam; Kategorien waren ihm ein Fachwerk, in welchem seine vielen dialektischen Unterschiede (*ὅρος, γενος, ιδιον, συμβεβηκος*) gefunden werden konnten, die er in der gerichtlichen Sprache seines Ortes Kategorien, das ist Klagepunkte, nannte (Top. I. c. IX). Der Dialektik, das ist seiner Methode, über jedes Problem wahrscheinlich zu argumentieren, sollten sie als einem Gerichtshofe dienen, und zu solchem Zwecke dienten sie. Nach Aristoteles haben andere die allgemeinen Verstandesbegriffe zu einem anderen Zwecke anders geordnet; warum nicht? Es kommt darauf an, wer sie am besten ordnete; jener scharfsinnige Alte, der in seiner Sprache nach Begriffen nicht leicht umhertappte, ordnete sie nur dialektisch.“ Sätze, in denen auch von der „pathologischen Natur“ zu spüren ist, die Schiller 1797 an Herder tadelte; er habe gegen Kant und die neuesten Philosophen „den größten Gift auf dem Herzen, aber er wagt sich nicht recht heraus, weil er sich vor unangenehmen Wahrheiten fürchtet, und beißt nur zuweilen einen in die Waden“, Schiller, Briefe, V, S. 186, 1. 5. 1797 an Körner.

[1]) Proleg. III. Teil, Auflösung.

die Kategorientafel den Plan[1]). Soweit schließlich auch Kant sich, von der „uranfänglich gleichen Absicht, wie Aristoteles sie hegte", entfernt haben mag, gerade in der transzendentalen Dialektik ist er, wie Wundt richtig geurteilt hat, unbewußt Aristoteliker geblieben, indem er in der Spaltung der Begriffe nach dem Schema der Anschauungsformen und der Kategorien die spezifischen Aufgaben der Erkenntnistheorie sah[2]). Gegen eben diese Reste der alten Schule hat sich die Kritik der auf Kant weiterbauenden Philosophen unablässig gerichtet, besonders nach Schopenhauers Kritik, und so hat mehr und mehr der reine Geist der Transzendentalphilosophie die alten Fesseln sprengen helfen. Die an Zahl und im Ergebnis reichen Untersuchungen zur Logik seit Kants Tagen belehren darüber, welch gewaltigen Anstoß das deutsche Denken durch die kritische Philosophie erhalten hat, wie sehr das Organon verdunkelt worden ist, und dasselbe gilt von der Erkenntnistheorie.

Nicht ebenso steht es um die ethischen Untersuchungen. Die kantische Ethik, so groß und neuartig sie in ihrem Entwurfe ist, hat es nicht vermocht, das Ansehen der nikomachischen zu verringern oder gar sie zu stürzen und zu ersetzen. Der kantische Entwurf ist so gut einseitig, fordert scharfe Kritik heraus und bedarf der Ergänzung, wie der aristotelische, so daß die Kritik der praktischen Vernunft nicht mehr als neben die nikomachische Ethik treten konnte. Wiederum hat Kant selbst das ethische Hauptwerk des Stagiriten so wenig wie eines der anderen, das seinen Namen trägt, vor sich gehabt. Ethiker zweiten und dritten Ranges wie Montaigne, Mandeville und Hutcheson nennt er, für die Klassiker der Ethik, Plato und Aristoteles, hat er kein Wort. „Kant geht an Aristoteles still vorüber; die Auffassungen des Altertums liegen ihm

---

[1]) S. z. B. die Ausführungen über das unum, verum, bonum Kr. d. r. Vern. a. a. O. — Zum ganzen Problem vgl. die schon genannte Dissertation Ernst Fischers. Aus neuester Zeit stammen auch die eindringendsten Untersuchungen über das Verhältnis der kantischen zur aristotelischen Philosophie: S. Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles, Tüb. 1907, und die preisgekrönte Schrift von Ch. Sentroul, Kant und Aristoteles. S. auch m. Schrift: Die Phil. Fr. Ad. Trendelenburgs, S. 152f. Hierher gehört auch die Dissertation I. Theodors, der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles. Eine Vergleichung der kantischen Antinomien mit der Abhandlung des Aristoteles über das απειρον (Phys. III, c. 4—8), Breslau, 1876.

[2]) Wundt, Leibniz, 1917. S. 95.

im Grabe der Vergangenheit, und er läßt sie ruhen[1])." Dies Verhalten Kants ist tiefer begründet als nur in einer — vielleicht — zufälligen Nichtbeachtung der aristotelischen Ethik, die geschichtlich aus dem Tiefstand der aristotelischen Studien zu seiner Zeit zu begreifen wäre. Die kantische Ethik ist ein Gegenpol der aristotelischen, lag also nicht auf dem Wege, den die Gedanken Kants einschlugen[2]). Geht Aristoteles von dem Inhalte des sittlichen Strebens aus und sucht die Güter, unter ihnen das höchste Gut, auf, denen jenes Streben sich zuwendet, so erhebt Kant die Form des sittlichen Handelns zum Prinzip. Unsittlich und ichsüchtig ist ihm alles, was den Willen material bestimmt, und das Gesetz der Sittlichkeit gilt ihm unabhängig von irgendwelchem Gut. Darum ist auch das kantische Formalprinzip des Handelns von höchster Allgemeinheit und beugt des einzelnen Willen und erzwingt seine Anerkennung ohne Rücksicht auf Wohl und Wehe. In Aristoteles' Ethik jedoch waltet der Geist des Griechentums in der Hervorkehrung des hohen Wertes der Individualität, deren Wesen sich durch die Ausübung der Tugend vollenden soll und die darin aufgeht. Dies macht die Stärke der aristotelischen Ethik aus und sichert ihr zugleich einen Platz unter den Grundwerken zur Sittenlehre aller Zeiten und Völker; denn die Behauptung Trendelenburgs bleibt zu Recht bestehen, die aristotelische Ethik gehöre „zu dem Größten, das je über menschlisches Leben und menschliche Tugend gedacht sei[3])".

Die neue Zeit hat auch den Versuch gesehen, einen zeitgemäßeren Aufriß des Inhalts der nikomachischen Ethik zu liefern, als ihn die bis dahin gebräuchlichen Werke von Johannes Crellius (1651) und Jakob Thomas (1638) boten. Unter der Ägide Fr. A. Wolfs erschien von dem hochbegabten Joh. Fr. Gottl. Delbrück 1790: Aristotelis ethicorum Nicomacheorum adumbratio accomodate ad nostrae philosophiae rationem facta. Die nikomachische Ethik, die für ihn, im Gegensatz zu Buhle, ein exoterisches Werk war[4]), wollte er nach neuer philosophischer Weise darstellen, und diese bestand darin,

---

[1]) Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, III, S. 178f.

[2]) Vgl. F. Ueberweg, Das aristotelische, kantische und herbartsche Moralprinzip. Zeitschrift f. Phil. u. phil. Kritik, 1854. S. 71—104.

[3]) Kleine Schriften, II, S. 251.

[4]) S. 75. Buhle, de distrib. libr. Arist. in exoter. et acroamat etc. Göttingen, 1786, S. 82f. rechnet die nikomachische und eudemische Ethik zu den akroamatischen, nur die magna moralia zu den exoterischen Schriften.

daß er den Inhalt gliederte in die philosophia moralis und die doctrina de moribus. Der erste allgemeine Teil erhob sich über den Büchern I; VII, 11—14; X, 1—6, 7—9; III, 1—5; VI; X, 6—8, der besondere Teil auf II, 7; III, 5ff.; IV; V; VII, 1—11; VIII; X, 9. Dabei fand es Delbrück noch nötig, die Angriffe Gassendis und Bruckers eingehend zu widerlegen[1]). Auf die Prinzipien, den Inhalt und seine Gliederung sowie die ersten Lehrsätze gesehen, schien ihm die aristotelische Ethik sich wenig von den Darstellungen der neueren Ethiker zu unterscheiden, die auch in ihren ethischen Untersuchungen alles auf die Glückseligkeit (felicitas) beziehen wollten und die Tugend nicht wegen ihres hervorragenden Charakters zu pflegen aufforderten, sondern als die bewirkende Ursache der Glückseligkeit[2]).

Allein nicht diese Schrift, sondern erst Garves Übersetzung der nikomachischen Ethik (1798), deren erster Teil mit Erläuterungen versehen war, hat den Ringkampf des neuen philosophischen Geistes mit der aristotelischen Sittenlehre eröffnet[3]).

Dabei ist die Frage der Echtheit der Ethik, besonders der nikomachischen erneut aufgenommen worden. Garve erklärte sich für die Echtheit, desgleichen Schleiermacher, dieser mit einer scharfen Bemerkung gegen Cicero, der uns die Zweifel an der Abfassung

---

[1]) S. 55ff.

[2]) S. 74. Hier weist er auch kurz auf Kant hin: Novam autem instituit viam Kantius V. C., qui virtutem proponit tamquam scopum ad quem nos omnes tendere oporteat, vi praestantiae et dignitatis, quae inest virtuti ductos. Itaque is, quum ceteri philosophi tradiderint praeceptum materiale, tradit praeceptum formale etc.; er verspricht sogar S. 75, eine eingehende Darstellung des Verhältnisses der kantischen zur aristotelischen Ethik zu geben.

[3]) Hier sei erwähnt, daß Friedrich Gedikes Versuch, Aristoteles' Gedanken über die Erziehung im 7. und 8. Buche der Politik von neuem fruchtbar zu machen, schon durch G.' eigene Stellungnahme scheiterte. Er eröffnete mit einer Übersetzung von VII, 17 und VIII, 1, 3 seine Schrift: „Aristoteles und Basedow oder Fragmente über Erziehung und Schulwesen bei den Alten und Neuen". Berlin und Leipzig, 1779, worüber er selber S. 13 urteilte: „... im Ganzen — einige sehr gute Ideen ausgenommen — etwas allgemein und obenabgeschöpft. Ein deutlicher Beweis, daß man der subtilste Metaphysiker seyn und doch über Gegenstände des gemeinen Lebens seicht räsonnieren kann. Ein Philosoph, der seine Seele immer fast nur auf Abstraktionen geheftet hat, ist selten imstande, praktische Materien so zu behandeln, daß er nicht bloß beim Allgemeinen stehen bleibt, sondern in die individuellen Bestimmungen und Unterschiede eindringt. Platon verstand diese Kunst besser als Aristoteles."

durch Aristoteles überliefert hat[1]). Außerdem glaubte Schleiermacher in seiner Untersuchung „über die ethischen Werke des Aristoteles“ (1817) beweisen zu können, daß die nikomachische Ethik das jüngste, die große Moral das älteste ethische Werk des Stagiriten sei, eine Ansicht, die in der Folgezeit von L. Spengel[2]), dem die Mehrheit der Forscher seitdem sich angeschlossen hat[3]), umgestoßen und dahin verbessert ward, daß die nikomachische Ethik das älteste Werk sei, Eudemus dieses in der nach ihm benannten überarbeitet habe und die große Moral wiederum einen Auszug aus der eudemischen und nikomachischen darstelle.

Auch die methodische Behandlung der Ethik ist eingehender beurteilt worden. Garve fand zwar, die nikomachische Ethik sei unter den alten Werken zur Moral beinahe das am meisten methodische, bemängelte aber doch die „etwas ungebundene Art des Aristoteles“[4]). Noch Zeller vermißt im Entwurf der Tugenden einen strengen Zusammenhang[5]). Am weitesten aber ist Schleiermacher gegangen. Er beklagt nicht nur die Vieldeutigkeit des Aristoteles[6]), sondern ordnet im Abschnitt vom Stil der bisherigen Sittenlehre das Verfahren des Aristoteles unter „das rhapsodische und tumultuarische, welches sich begnügt, unter der großen Masse alles dessen, was unter das Gebiet der Wissenschaft gehört, gleichsam herumzuwühlen, ohne gesunde Dialektik das einzelne vergleichend und unterordnend, ohne systematisches Verfahren seine Abschnitte wählend oder vielmehr ergreifend nach hergebrachter ungeprüfter Weise des gemeinen Lebens oder aufs Geratewohl. So daß von einer so

---

1) Cicero, de finibus bonorum et malorum V, 1. Garve, a. a. O., I, S. XII. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), Sämtl. Werke, III, 1. S. 112: „Diese aber demjenigen, von welchem sie den Namen trägt, als ihrem Urheber zuzuschreiben, weil doch nicht einzusehen sei, warum wohl der Sohn nicht sollte dem Vater gleich haben denken und schreiben gekonnt, dieses, wenn es nicht etwa eine schielende Ermahnung sein soll an seinen Sohn Marcus, ist vielleicht das ärgste unter dem Unkritischen, was Marcus Tullius ausgesprochen.“

2) Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, Abh. d. Münchn. Akademie, III, S. 439—551.

3) Gomperz, Griechische Denker, III, S. 189f, glaubt freilich, sie seien hervorgegangen aus Vorträgen des Stagiriten für gereifte Jünger, Redaktionen dieser Vorträge von dem Lieblingsschüler Eudemus und — vielleicht — von dem früh verstorbenen Sohne Nikomachos.

4) a. a. O., I, S. 405, 599f.

5) Philosophie der Griechen, III. 1862. S. 491.

6) a. a. O., S. 115.

unvollkommenen Behandlung hier gar nicht Erwähnung geschehen könnte, wenn nicht ein Künstler, dessen Werke anderer Art, es seien nun physische oder technische und kritische, dem allgemeinen Urteil nach einen weit höheren Charakter an sich tragen, Aristoteles nämlich, es in der Sittenlehre nicht weiter hätte bringen können als bis hierher[1])".

Von anderer Seite her eröffnet Herbart seine Angriffe. Er spricht überhaupt geringschätzig von der Ethik des Aristoteles, die er dabei auf eine Linie mit derjenigen Spinozas stellt[2]). Die Begriffsentwicklung ist ihm nicht sauber genug; rhetorisch gingen die Begriffe des Schönen, Guten, Angenehmen, Nützlichen und Gesetzlichen durcheinander, wobei sich Herbart freilich unzulässig auf Rhet. I, 9 bezieht. Ärger erscheint ihm die Einmischung psychologischer Lehren; denn nun wären die Dunkelheiten der Psychologie zu neuen Dunkelheiten für die Ethik geworden, besonders weil eine Spaltung der Seelenvermögen nötig ward, um die verschiedenen Tätigkeiten des sittlichen Handelns psychologisch einzuordnen. Trendelenburg[3]) hinwiederum rühmt die Begründung der Ethik auf Psychologie. Aristoteles habe dadurch bereits auf psychologischem Wege das Prinzip des menschlichen Lebens gesucht und damit der Ethik die „allen verständliche, allen zugängliche" Grundlage gegeben, dadurch seinem sittlichen Prinzip die Anwendbarkeit im Reiche des Empirisch-Sittlichen gesichert.

Und wogegen hätte nicht außerdem noch der neuere Geist seine Einwände erhoben? Dieser gegen den intellektualistischen, jener gegen den empirischen Charakter der Sittenlehre; viele wenden sich gegen den Eudämonismus, andere verurteilen die Definition der Glückseligkeit, der Tugend, die Klassifikation der Tugenden, und ganz besonders wird das Prinzip der Mitte einer gründlichen Kritik unterzogen. Es fehlt in dem Zeitraume, dem wir uns hier zuwenden, auch nicht der alte, uns aus dem Mittelalter und den Kreisen des orthodoxen Protestantismus wohlbekannte Vorwurf, die aristotelische Sittenlehre stände da ohne Gott, ohne Unsterblichkeit[4]).

---

[1]) S. 333.

[2]) Sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein, VIII. 1890. S. IX. Zum Folg. S. 227 f. aus der „Analytischen Beleuchtung des Naturrechts und der Moral", 1836. § 4 f.

[3]) S. Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten, Hist. Beiträge zur Philosophie, III. 1867. S. 122 ff.

[4]) Joh. G. Schlosser, a. a. O., I, 27 f.

Und Schlosser, der diesen Vorwurf erhebt, dehnt ihn folgerichtig auf den Intellektualismus aus[1]), den gleichfalls schon die christlichen Theologen rügten, wenn sie die aristotelische Ethik als einen Beweis für die Vermessenheit und zugleich Ohnmacht des menschlichen Verstandes hinstellten, sittliches Handeln zu bewirken. Der subtile Verstand, der sich damit begnügte, die Begriffe zu spalten, mußte in der Ethik versagen. Denn Lehrsätze genügen nicht der Überzeugung des Menschen, die bis zur Tat lebendig gemacht werden soll. „Die Moral ist nicht dazu da, uns ein bloßes Gemälde in den Palästen, irgendeine Verstandes-Welt zu zeichnen. Der Mensch hat sittliche Gefühle. Aber er hat auch unsittliche. Der Zweck der Moral ist allein, jene zu stärken gegen diese."

Im Gegensatz zur kantischen Sittenlehre mit ihrem starren Pflichtbegriff und ihrem Bemühen, den Begriff der Lust aus der Ethik zu bannen, erschien die aristotelische nun, besonders bei oberflächlicher Untersuchung der *ευδαιμονια*, leicht als Eudämonismus im volkstümlichen Sinne, wie denn auch Kant Eudämonismus einseitig als „Hedonismus" gefaßt hatte, um diesen zu verwerfen[2]). So urteilte auch wenig tief Herbart[3]): Aristoteles hatte als Eudämonist „aus allen möglichen Vergnügungen, nach dem Grade ihrer Haltbarkeit und wahrscheinlichen Erreichbarkeit, die Glückseligkeit zusammenzusuchen". Ähnlich noch das Urteil Eduard von Hartmanns[4]). Ihm erscheint die aristotelische Ethik als höhere Einheit des epikureischen und stoischen Standpunktes, denen der intellektualistische übergeordnet sei. Epikureisches Genießen bilde den geringwertigeren Bestandteil der Glückseligkeit, den höheren praktische Tüchtigkeit und nützlich wirkende Tätigkeit, und beide vereint hätten sich wiederum der Ausübung der theoretischen Vernunfttätigkeit, als dem höchsten Mittel, zur wahren Glückseligkeit zu gelangen, unterzuordnen.

Mehr in den Kern des Problems, das hier zutage tritt, war bereits Garve[5]) eingedrungen. Denn er erkannte die Schwierigkeit,

---

[1]) a. a. O., S. 26, 34.

[2]) S. Stanislaus zu Dohna, Kants Verhältnis zum Eudämonismus. Berlin, 1902. S. 58f.; vgl. zum Problem auch Edmund Neuendorff, Das Verhältnis der kantischen Ethik zum Eudämonismus. Greifswald, 1897. z. B. S. 38f.

[3]) Werke, X, S. 228.

[4]) Das sittliche Bewußtsein, 1886 (2. Auflage der 1879 erschienenen „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins"), S. 23.

[5]) a. a. O., I, S. 495f., 538f.

die darin besteht, Sittlichkeit und Glückseligkeit als zwei verschiedene Güter zu trennen, und machte darauf aufmerksam, daß selbst Kant der Tugend doch den Begriff der Würde zugesellt habe, womit er zugäbe, daß Tugend einen Anspruch auf Glückseligkeit gebe, wenngleich sie auch nicht natürlicherweise sie nach sich ziehe. Es sei eben unmöglich, die Handlungen von den Empfindungen zu trennen. Die Handlungen des Geistes gingen von ihnen aus, sie wären darum früher als jene, und gäbe man zu, daß das sittliche Gefühl uns in guten Handlungen Vergnügen finden lasse, so sei dieses Gefühl nicht nur eine Folge der ausgeübten Pflicht, sondern ein Erkenntnisgrund ihrer Güte und der erste Antrieb zu ihrer Ausübung. Und auf diese psychologische Überlegung gestützt stellte Garve fest, daß es keinem Philosophen möglich gewesen sei, die innere absolute Güte der Tugend ohne die Glückseligkeit zu erweisen.

Über ihn hinaus gelangten die Erwägungen Schleiermachers, und vor allem Trendelenburgs. Schleiermacher[1]) suchte verständlich zu machen, warum Aristoteles — unverschuldet — für einen „Anhänger der Lust“ angesehen worden sei. Er ziele allzu äußerlich auf reine Tätigkeit ab, auf sittliches Handeln und unterschätze den sittlichen Wert der Gesinnung. Mit der Tätigkeit verbinde er notwendig die Lust; nur wäre es ein Irrtum zu schließen, die Lust sei ihm der Zweck des sittlichen Handelns, oder gar, er lasse jedwede Lust erstrebt werden. Vielmehr fordere Aristoteles, daß sie allein durch die Tätigkeit einer „naturgemäßen Kraft und Eigenschaft“ geweckt werden dürfen, und sehe sie als notwendig mit ihr verbunden an. Darum wird ihm die Lust zu einem Zeichen der Vollendung, zur „Probe und Bewährung einer zur Vollkommenheit gediehenen naturgemäßen Handlung[2])“. Trendelenburg hat sodann diesen Gedanken Schleiermachers aufgenommen und in einer glänzenden Abhandlung die unlösliche Verknüpfung der Lust und des ethischen Prinzips aufgewiesen, wobei ihm eine vortreffliche Vereinigung der kantischen und aristotelischen Prinzipien gelang[3]). Er stimmte

[1]) a. a. O., S. 42f.

[2]) Den Satz, die Lust sei die Vollendung oder die Krönung der Tätigkeit, in derselben Art, wie die Schönheit die Jugendblüte krönt (*τελειοι δε την ενεργειαν ἡ ἡδονη ουχ ὡς ἑξις ενυπαρχουσα, αλλ᾽ ὡς επιγινομενον τι τελος, οἱον τοις ακμαιοις ἡ ὡρα* 1174b 31—33) bezeichnet Gomperz, a. a. O., S. 234, als den wertvollsten der nikomachischen Ethik.

[3]) Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik. Histor. Beitr. z. Phil., III. 1867. S. 171ff. S. 192—212: Die Lust und das ethische Prinzip.

Kant darin zu, daß die Lust nicht die Triebfeder des guten Willens sein dürfe, da sie sonst die Selbstliebe wäre. Allein er hielt nicht dafür, daß Kant bewiesen habe, daß die Lust von der Tugend ausgeschlossen sei und doch die Vernunft mit Anspruch auf Glückseligkeit im praktisch bedingten Leben hinterherkomme. Kants Lehre vom reinen Willen und die aristotelische von der Lust ständen, richtig verstanden, nicht in Widerstreit, sondern ergänzten einander.

S. 198f.: „Wenn wir nun fragen, wodurch der gute Wille zu dem bleibenden Prinzip der Gesinnung wird: so bedarf er statt der niederen Furcht, die ihn seiner Stärke und Klarheit berauben würde und sein Beweggrund nicht sein darf, einer höheren Lust, damit er sich im Subjekt befestige. Denn das Gesetz an sich ist ein abstrakter Gedanke; und wie eine Vorstellung, die nackt und kalt dahinschwebt, bewegt es an sich das Begehren nicht.

In der Gesinnung der Tugend, z. B. der Gerechtigkeit, ist es ausgedrückt, daß die Person mit ihrem Fühlen und Begehren in ein solches Gute, wie die Gerechtigkeit, aufgehe, und daß in ihr kein Widerstand des Eigenlebens gegen das Gute zurückbleibe; es ist darin ausgedrückt, daß Triebfeder und Zweck, guter Wille und gute Handlung einander entsprechen. Wenn nun das Gefühl der Lust und Unlust das Individuellste ist, das es gibt, das Eigenste, dessen wir fähig sind, unübertragbar, wie nichts anderes: so wird die lautere Lust am Guten notwendig ein Bestandteil der Gesinnung sein; und wo das Gute noch verdrießlich und gleichsam mürrisch hervortritt, da hält der natürliche Mensch noch den geistigen zurück, von da hat überhaupt das Gute seinen Sieg über uns noch nicht vollendet.

In diesem Zusammenhang muß Lust an der Tugend als ein Bestandteil ihrer selbst gefordert werden, und Aristoteles, der die Lust nicht wie ein Anhängsel des Guten will betrachtet wissen, gesteht dem das Edle nicht zu, der sich nicht an dem Edlen, und dem nicht das Gute und Gerechte, der sich nicht an dem Guten und Gerechten freuet (z. B. eth. Nic. I, 8)."

S. 206f.: „Die inneren Zwecke sind das Erste, und Lust nur das Nachfolgende. Die inneren Zwecke, in welchen die Idee des Menschlichen, der Grund unseres Daseins, liegt, sind dergestalt das Bestimmende, daß sie und nur sie allein den Beweggrund und den Inhalt des reinen Willens ausmachen. Aber wenn sie redlich vollzogen, wenn sie glücklich erreicht werden, dann springt die Lust hervor; und nur dann in voller Reinheit, wenn nicht die Lust, sondern das Wesen gesucht wurde.

Sie erscheint nicht als der Zweck, aber ergibt sich von selbst, wenn die Person mit ihrer eigenen Aufgabe eins geworden ist. Die Unterordnung der Kräfte unter den letzten Zweck unseres Wesens hört dadurch auf, innerer Zwang zu sein und wird zur freudigen Hingebung, zur vollen Freiheit."

S. 210ff.: „Kant stellt die Lehre Epicurs und die Lehre der Stoiker als eine Alternative einander gegenüber und beide genügen nicht. Aber zwischen ihnen beiden liegt die Lehre des Aristoteles, der weder die Tugend-

Berechtigt erscheinen die Einwendungen gegen die Zahl der Tugenden, die Herbart „zusammengesucht“ nannte, gegen diesen „Haufen, denn anders verdienen sie nicht genannt zu werden, von Tugenden, weder nach irgendeiner Regel geordnet, noch sonst eine Vermutung für sich habend, als ob sie das Ganze der sittlichen Gesinnung umfaßten, eben deshalb aber jedem, der die wissenschaftliche Genauigkeit sucht, auch im einzelnen schon verdächtig[1])“; denn die Einteilung der Tugenden bleibt eine schwache Seite der

---

gesinnung mit dem Beweggrunde selbstischer Lust befleckte, noch das Sittliche in falsch verstandener Erhabenheit von der Lust schied, noch Gesinnung und Neigung entzweiete.

Aristoteles, dessen Grundgedanken wir im folgenden zu treffen meinen, tut den richtigen Blick in den Zusammenhang. Der rechte Mensch schauet, um zu schauen, denkt, um zu denken, handelt gerecht, tapfer, um gerecht und tapfer zu handeln. Die inneren Zwecke der Sache — und nichts anderes — sind sein Beweggrund. Aber indem es ihm gelingt, zu schauen, zu denken, gerecht und tapfer zu handeln: springt zu dieser Vollendung der Sache wie eine hinzukommende Vollendung die Lust hervor. Ohne eine Tätigkeit gibt es keine Lust und die Lust vollendet die Tätigkeit, aber nicht als das inwohnende Prinzip, sondern als ein hinzutretender Höhepunkt, ähnlich, wie in der Jugend der Reife des Leibes, die nicht um der Schönheit willen geschieht, doch die Schönheit folgt. Das Gegenteil der Lust, Unlust an der Tätigkeit, verdirbt ihr Wesen; aber die eigentümliche Lust fördert und schärft sie (eth. Nic. X. 4. 1174b 32, III. 12. 1117b 15), und dient wesentlich dazu, daß sich die Tätigkeit zu einer geübten Kraft (ἕξις) ausbilde. Wo die Lust mit dem Guten geht, da urteilt der Mensch richtig aber der Menge kommt die Täuschung durch die Lust, die ihr, ohne es zu sein, an und für sich als ein Gut erscheint, den Willen besticht, das Richtmaß verbiegt und indem sie die Vorstellung des Zweckes verdreht und eine falsche vorhält, den Grund des Guten verdirbt (eth. Nic. III. 6. 1113a 31, VI. 5. 1140b 17, VI. 11. 1144a 34).

Diese Auffassung der Lust entspricht der wirklichen Natur, wie der notwendigen höheren Forderung. Es würden die Zwecke des Menschen in einen Zwiespalt geraten, wenn er sich nicht mit seinem ganzen Wesen, also auch mit seiner Lust, im Guten wiederfinden könnte.

Eine Ethik, welche die Lust ausschließen wollte, wäre wider die Natur; und eine Ethik, welche die Lust zum Prinzip machen wollte, wäre wider den Geist. Aristoteles vergibt in seiner Theorie weder der einen noch der anderen Rücksicht.“ Für eine Vereinigung der beiden Prinzipien traten nach Trendelenburg ein: Ed. Zeller in seiner Abhandlung über das kantische Moralprinzip, in der Berl. Akad. d. Wiss. 1879, Friedrich Paulsen in seiner Ethik und seiner Schrift „Immanuel Kant“, A. Dorner in seiner Abhandlung über die Prinzipien der kantischen Ethik, Zeitschr. f. Phil. und philos. Kritik, Bd. 65—67.

[1]) Schleiermacher, a. a. O., S. 225.

aristotelischen Ethik. Weniger begründet, und nicht frei vom Vorwurf einer einseitigen oder nur äußerlichen Beurteilung, sind dagegen viele Einwände gegen das Prinzip der Mitte.

Kant wandte sich scharf absagend gegen diesen aristotelischen Grundsatz, faßte ihn freilich falsch auf, als wenn Aristoteles die Tugend in das Mittlere zwischen zwei Lastern gesetzt habe; bestünde die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern, so „würde ein Laster in das entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen als durch die Tugend, und so würde diese nichts anderes als ein vermindertes oder vielmehr verschwindendes Laster sein". Und mit harten Worten wendet er sich gegen die „schale Weisheit" der „gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-klassischen Formeln" wie medio tutissimus ibis; medium tenuere beati u. ä.[1]).

Garve und Schleiermacher hatten erkannt[2]), daß das Prinzip der Mitte von Aristoteles selbst nicht folgerichtig durchgeführt werden konnte. Denn „bald ist", wie Schleiermacher schreibt, „die Tugend in die Mitte gesetzt zwischen dem Übermaß und der Abwesenheit einer Neigung, bald ebenso in Beziehung auf zwei verschiedene Neigungen, bald wiederum in die Mitte zwischen zwei Erfolgen ohne allen Bezug auf Neigung". Aber beide wandten sich nur gegen die Unzulänglichkeit des Prinzips, nicht gegen seinen sittlichen Eigenwert. Betonte Schleiermacher mehr die rein methodische Unzulänglichkeit, so sah Garve den Hauptmangel darin, daß Aristoteles ein Prinzip, das bloß eine Regel für die Mäßigung ausdrücke, für das Prinzip der Tugend überhaupt gehalten habe. Und doch liege selbst diesem Irrtum noch die Wahrheit zugrunde, daß keine gute Handlung geschehen könne, bei der nicht eine Aufsicht der Vernunft über die sittlichen Begierden und körperlichen Triebe nötig sei, und daß für die ganze Aufführung des Menschen das ne quid nimis eine weise Regel sei. Das Prinzip der Mitte kann einem Menschen, der nach Tugend und sittlicher Vollkommenheit strebt, zum Leitfaden dienen; mehr nicht, aber diesen Dienst leistet es auch im besten Sinne.

Die Absicht des Aristoteles verkannte dagegen Eduard von Hartmann[3]) vollkommen, wenn er, dialektisch, das Prinzip der rechten

---

[1]) Metaphysik der Sitten, III. Teil: Tugendlehre, Einleitung XIII, und Ethische Elementarlehre, § 10.

[2]) Garve, a. a. O., I., S. 2—24; Schleiermacher, a. a. O., S. 226 f. S. auch Zeller, a. a. O., S. 491.

[3]) Hartmann, a. a. O., S. 111 f.: „Es ist schwer zu begreifen, wie ein

Mitte lediglich als eine Sache des ästhetischen Urteils, des unbewußten Taktes ansah, es schließlich in eine „höchst bedenkliche Apotheose der Mittelmäßigkeit“ ausmünden ließ, die aristotelische Ethik zum Bundesgenossen konservativer Reaktionäre machte und, in einem spielerischen Gedankengange, ihr Prinzip der Mitte in das Reich der Mitte verwies, „wo das ganze Leben sich in maniriertes Zeremoniell veräußerlicht und die Höflichkeit zur Kardinaltugend erhoben wird, wo die Menschen sich in ihrer ausgehöhlten Fasson so ähnlich sehen wie die chinesischen Porzellanfiguren, wo die Gesellschaft in ihrer geistlosen und charakterlosen Nivellierung einem lackierten Tablett gleicht“. Die Kenntnis der aristotelischen Ethik erscheint hier fast ebenso gering und oberflächlich wie diejenige Chinas und seiner Kultur. Und Hartmann wandelte dazu, im Ur-

---

hellenischer Denker von dem Scharfsinn und Weitblick eines Aristoteles seine ethische Theorie über die Tugend in einen so trivial-beschränkten Gesichtskreis bannen lassen konnte. Das Prinzip der rechten Mitte gehört eben nicht nach Hellas, sondern nach China, wo es lange vor Aristoteles von Kung-Tse oder Konfutse aufgestellt worden ist. Wo das ganze Leben sich in maniriertes Zeremoniell veräußerlicht (usw. s. Text), da ist das Prinzip der rechten Mitte in der Tat der vollendete Ausdruck des nationalen ethischen Gesichtskreises. Von diesem Gesichtspunkte ist der eigentliche sittliche Mensch l'homme moyen und das ausschließliche oder doch höchste Verbrechen die Exzentrizität. Wo hingegen ein frisches, freies Leben in einem Volke pulsiert .... da wird das konservative Anklammern an die erprobte Mittelschlächtigkeit zum verdrießlichen Bleigewicht an den Flügeln des Aufschwungs und die Apotheose der Mittelmäßigkeit zur philiströsen, zopfigen Pedanterie, gegen die sich der ganze Haß der Träger der fortschreitenden Verjüngung richten muß. Denn dieses Prinzip denunziert gerade das als verwerfliche Ausschreitung, worauf allein die Möglichkeit des praktischen Fortschritts beruht, die Abweichung vom gewohnten Mittelmaß. Es darf daher nur ganz individualistisch gefaßt werden; in ein und demselben Gegenstande liegt für jeden Menschen die rechte Mitte wo anders, aber es ist gänzlich unbrauchbar, einen objektiven Maßstab des Sittlichen zu liefern.“ Vgl. auch S. 108ff.

Eine Verteidigung des Aristoteles Schleiermacher gegenüber hatte bereits 1827 der Hegelianer Karl Ludwig Michelet versucht in seiner Schrift „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum Systeme der Moral“; ihm war, s. S. 77, die aristotelische Ethik die „vollendetste Entwicklung der Tugendlehre“, allein er stand zu sehr im Banne Hegels, an dessen Moral, als dem endgültigen Systeme, er die aristotelische maß, und so trotz aller Anerkennung, worin er mit Hegel selbst zusammentraf, in der Besprechung der Schrift durch den jungen Trendelenburg sich vorwerfen lassen mußte, sein Denken sei unhistorisch und er habe Hegelsche Dialektik eingeschmuggelt.

teil befangen, denselben Weg wie so mancher Neukantianer, besonders seitdem A. Lange den Stagiriten als den Hort der Reaktion und jeglichen Köhlerglaubens charakterisiert hatte[1]).

3. Aristoteles und unsere Dichterfürsten

Die Einwirkung aristotelischer Gedanken auf unsere großen Dichter verdient es, in einem besonderen Kapitel verfolgt zu werden. Sie ist zu einem großen Teile die Geschichte der aristotelischen Poetik; denn diese Schrift hat bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein es vermocht, sich eine Sonderstellung zu verschaffen. Selbst in den Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts, wo die aristotelische Philosophie am wenigsten bekannt und geachtet war, stellten wir eine auffallend große Zahl von Ausgaben und Übersetzungen der Poetik fest[2]). Lessing hat in seiner Anzeige der Übersetzung von Curtius, die auf Anregung von Gottsched und Gellert entstanden ist, in der „Berlinischen Zeitung" vom 23. August 1753 über die Bedeutung der Poetik in seinen Tagen sagen können: „Unter allen Schriften des Aristoteles sind seine Dichtkunst und Redekunst beinahe die einzigen, welche bis auf unsere Zeiten ihr Ansehen nicht nur behalten haben, sondern noch fast täglich einen neuen Anwachs desselben gewinnen. Ihr Verfasser muß notwendig ein großer Geist gewesen sein; man überlege nur dieses: kaum hörte seine Herrschaft im Reiche der Weltweisheit auf, als man durch diesen erloschenen Glanz einen anderen in ihm entdeckte, den kein Araber und kein Scholastiker wahrgenommen hatte. Man erkannte ihn als den tiefsten Kunstrichter, und seit der Zeit herrscht er in dem Reiche des Geschmacks unter den Dichtern und Rednern ebenso unumschränkt, als ehedem unter seinen Peripatetikern. Seine Dichtkunst, oder vielmehr das Fragment derselben, ist der Quell, aus welchem alle Horaze, alle Boileaus, alle Hedelins, alle Bodmers, bis sogar auf die Gottschede ihre Fluren bewässert haben[3])".

Auch der geschichtliche Rückblick in dieser Anzeige ist zutreffend. Das Mittelalter hat mit der Poetik nicht viel anfangen können, vor allem weil ihr die Kenntnis der großen griechischen Tragiker und, mehr noch, ihr Verständnis abging. Nachhaltiger wird die Wirkung der Poetik im Abendlande erst seit Ende des

---

[1]) S. oben S. 11.

[2]) S. oben S. 430f.

[3]) Nach Gottschlich, Lessings aristotelische Studien usw. 1876. S. 3f. Hedelin verfaßte eine „Pratique du theâtre".

fünfzehnten Jahrhunderts, und vor allem unter den Franzosen, die der Dichtkunst aus ihren zum Teil mißverstandenen Regeln Fesseln schmiedeten. Diese Hochschätzung dauerte im achtzehnten Jahrhundert an und hatte sich schon vorher auch unter den Deutschen verbreitet[1]. Johann Georg Müller hielt es für das Sicherste, in der Poetik Aristoteles zu folgen, dessen Schrift das Vortrefflichste sei, was das Altertum über Poetik besessen habe[2]. Feller empfahl im Vorwort zu seiner Ausgabe der Poetik seines Schwiegervaters Friedrich Rappolt[3] die Poetik als ein Werk, das alle hochhielten, und gab das bewundernde Urteil des Antonius Lullus Balearius[4] weiter, daß die Genialität des Philosophen nirgends stärker hervortrete als in der Poetik. Von Feller wurden auch die Zweifel zurückgewiesen, die Joachim Camerarius gegen die Echtheit der Schrift geäußert hatte. Ihm war sie als das Werk eines anderen oder nur als eine Epitome der echten aristotelischen Poetik erschienen. Feller beruft sich nun auf das Zeugnis der Alten, eines Ammonius, Simplicius, Hermias und Boethius, wie denn die Zweifel ob der Echtheit dieser Schrift stets gering gewesen sind.

In Deutschland sammelte die Theorie Gottscheds zum ersten Male alle diese Fäden aus Altertum und Neuzeit. Schon der ganze lehrhafte Charakter, den er mit seiner Zeit der Dichtkunst zuschrieb, ließe sich aus der Mittelstellung dieser Kunst zwischen Philosophie und Geschichte herleiten, die ihr Aristoteles im neunten Kapitel der Poetik zuwiese: die Poesie sei philosophischer und von höherem inneren Wert als die Geschichte; denn jene rede mehr vom Allgemeinen, diese vom Einzelnen[5]. Und es ist eine rechte Übergangsform, eine Verquickung des rein Lehrhaften mit dem Moralisierenden, die in Gellerts bekanntem Verse vorliegt: „Du fragst, was nützt die Poesie? Sie lehrt und unterrichtet nie. Allein, wie kannst du doch so fragen? Du siehst an dir, wozu sie nützt: dem, der nicht viel Verstand besitzt, die Wahrheit durch ein Bild zu sagen."

---

[1]) S. Gesner, a. a. O., I, S. 300f.; II, S. 734.

[2]) De natura media poeseos inter philosophiam et historiam exercitatio. Jena, 1707. S. 2f.

[3]) Poetica Aristotelis sive veteris tragoediae expositio etc. etc., herausgegeben von L. Joach. Feller, Leipzig, 1709.

[4]) De Orat., VII, c. 5.

[5]) *διο και φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον ποιησις ἱστοριας εστιν ἡ μεν γαρ ποιησις μαλλον τα καθολου, ἡ δ' ἱστορια τα καθ' ἑκαστον λεγει.* Vgl. Joh. G. Müller, a. a. O., c. 8ff, S. 62ff. S. 80: convenit enim poesis cum philosophia, quod respicit *καθολου* usw.

Denn ist die Sache der Wahrheit höchste Angelegenheit der Philosophie, so findet diese in der moralisierenden Lehrdichtung eine wertvolle Bundesgenossin.

Gottscheds Dichtkunst ruht auf dem Prinzip der Nachahmung. Omnis in universum poesis est imitatio, h. e. actionum adumbratio vel repraesentatio, und Nachahmung sei etwas ganz Natürliches; denn das Nachahmen liege dem Menschen von Natur und alle freuten sich am Nachgeahmten, so las er in der von ihm benutzten Poetica Aristotelica Friedrich Rappolts [1]), so in der aristotelischen Schrift selbst, die er in Daciers Übersetzung lesen konnte [2]), da er im Griechischen nicht Meister war. Im Jahre 1730 hat er nach eigenem Bekenntnis zuerst den Grundsatz der Nachahmung vorgetragen und später durch seine Übersetzung der Schrift Charles Batteux' (1713—1780) „Les Beaux-Arts réduits à un même principe" (1746) unter dem Titel: „Auszug aus des Herrn Batteux usw. Schönen Künsten aus dem einzigen Grundsatz der Nachahmung hergeleitet usw." (1754) seine eigene Theorie neu beleben wollen [3]). Batteux' Schrift, die fast hundert Jahre lang ihren Ruhm bewahrte, erhob zum Prinzip der Kunst die Nachahmung. Die Schönheit der Kunst ruht auf ihrer Wahrheit, und die Wahrheit kann sie nur behaupten, wenn sie die Natur nachahmt. Aber nachahmenswert ist nur, was in der Natur wirklich schön ist, also nicht die gesamte Natur, sondern die schöne.

Weniger schwungvoll als der Franzose, im steifen Stile des Gelehrten hat Gottsched seinen „Versuch einer kritischen Dichtkunst" [4]) an Aristoteles aufgebaut: „Unter den Griechen ist ohne Zweifel Aristoteles der beste Criticus gewesen, was nämlich die Redekunst und Poesie anlanget. Es ist ein Glück, daß seine Schriften von beiden Künsten nicht ganz verloren gegangen; denn von der Dichtkunst haben wir freilich nur einen Teil übrig behalten. Indessen zeugen doch beide Bücher ebenso wohl von dem durchdringenden Verstande dieses großen Weltweisen als seine übrigen Schriften. Er hat das innere Wesen der Beredsamkeit und Poeterey

---

[1]) a. a. O., S. 6, vgl. Joh. G. Müller, a. a. O., S. 8ff.

[2]) Hettner, a. a. O., I, S. 330. Daciers Schrift erschien zu Paris 1692 unter dem Titel: La poétique d'Aristote traduite en françois avec des remarques critiques sur tout l'ouvrage.

[3]) Vgl. die eindringende Arbeit Ernst Bergmanns, Georg Friedrich Meier als Begründer der deutschen Ästhetik, 1910.

[4]) 1. A. 1730. Zitat nach der 3. A., 2. Kap., § 4ff., S. 97ff.

aufs gründlichste eingesehen, und alle Regeln, die er vorschreibet, gründen sich auf die unveränderliche Natur des Menschen und auf die gesunde Vernunft. Haben gleich einige andere Kunstrichter und poetischen Freigeister sein Joch abzuschütteln gesucht und uns entweder von allen Regeln befreien oder ganz neue und willkürliche einführen wollen, so haben sie doch bei keinem Vernünftigen Beifall gefunden. Nichts würde also für mich erwünschter sein, als wenn dieser tiefsinnige Mann auch den ausführlichen Charakter eines wahren Poeten gemacht hätte; denn so dörfte man sich nur daran halten, und könnte sich selbst so viel als andere nach Anleitung desselben gehörig prüfen. Allein wir finden in seiner Poetik im 1., 2. und 3. Kapitel nur etwas weniges, das uns auf die rechte Spur helfen kann. Er lehrt nämlich gleich im Anfange derselben, daß die ganze Poesie nichts anderes sei als eine Nachahmung menschlicher Handlungen, und daß also der Unterschied verschiedener Gedichte bloß auf die mancherley Arten der Nachahmung ankomme. Man könne aber die Handlungen der Menschen in gute und böse einteilen, und die Sitten der Welt wären also nur durch diese beiden Eigenschaften unterschieden. Wer also Menschen abbilden wolle, der könne sie sich entweder besser oder schlechter vorstellen, als sie sind, oder dieselben ganz ähnlich schildern. Dieses erläutert er durch das Exempel der Maler und zieht es hernach auf verschiedene Arten der Poesie. Dieses gibt meines Erachtens Anleitung genug, wie man einen Poeten zu charakterisieren habe." Und nun entwickelt Gottsched im folgenden Paragraphen, worin diese Nachahmung bestehe. Der Poet muß ein geschickter Nachahmer aller natürlichen Dinge sein, darin verwandt mit Malern, Bildhauern, Musikern, von ihnen nur unterschieden durch die Art und die Mittel der Nachahmung. Der Maler ahmt nach durch Pinsel und Farben, der Bildschnitzer durch Holz und Stein oder Metallguß, der Tanzmeister durch Schritt und Bewegung, der Tonkünstler durch Ton und Harmonie, der Dichter durch „eine taktmäßig abgemessene und sonst wohl eingerichtete Rede, oder welches gleich viel ist, durch eine harmonische und wohlklingende Schrift, die wir ein Gedicht nennen". Auch hat der Dichter ganz allein als eine Haupteigenschaft, daß er der Natur nachahmt und sie in allen seinen Beschreibungen, Fabeln und Gedanken sein einziges Muster sein läßt.

Im Kampfe für solche Anschauungen kam Gottsched die Schrift Batteux' in der Tat gelegen, sie lag überhaupt auf dem Wege, auf welchem er Belebung und fruchtbare Fortbildung der deutschen

Dichtkunst erhoffte. Das französische Muster hielt er allezeit hoch, insbesondere aber deswegen, weil er völlig im Glauben lebte, daß das französische, von ihm nach Deutschland herübergeleitete Drama das echte antike sei und die Bedingungen des strengen Aristoteles mit seinen drei Einheiten und der Reinigung der Leidenschaften befriedigte. Damit trug noch Gottsched halb verstandene Weisheit weiter, wie es seit hundert Jahren und länger die Dichter vor ihm getan hatten.

Aristotelisch und echt antik wähnte sich Martin Opitz zu geben, wenn er in seiner Übersetzung der „Troerinnen" des Seneca schrieb[1]): Trauerspiele dienten dazu, „die Feinde des gerhüglichen Lebens, nemlich die Verwirrungen des Gemüthes zu unterdrücken und dämpffen". Wenn wir die Mißlichkeit des menschlichen Lebens in den Tragödien beschauten, so trügen wir nach Gebühr Erbarmen mit ihnen, aber auch Wehmut. Und Harsdörfer hatte gemeint, die Tragödie sollte in uns Furcht vor dem Bösen und Mitleid mit dem Elend der Unschuldigen wecken[2]).

Alle Eigenschaften einer guten Tragödie wollte nun Gottsched, gleichsam in einem Vorbilde, in einer eigenen Tragödie zusammenfassen: der „Sterbende Cato" (1737) sollte dies Musterstück sein. In der Vorrede führte er aus, daß die französischen Tragödien den englischen wegen ihrer „regelmäßigen Einrichtung" vorzuziehen seien; die französische Arbeit des Deschamps sei weit genauer den Regeln des Aristoteles und anderer Kunstrichter angepaßt als Addisons Cato. Gottscheds Cato soll nun in allen Stücken eine rechte tragische Hauptperson im Sinne des echten Aristoteles darstellen. Er brauche demnach nicht ein vollkommenes Tugendmuster zu sein; seinen Selbstmord wolle er weder entschuldigen noch loben. „Aber eben dadurch ist Cato ein regelmäßiger Held zur Tragödie geworden, daß er sehr tugendhaft gewesen, doch so wie ein Mensch zu sein pflege, daß sie nämlich noch allezeit gewisse Fehler an sich haben, die sie unglücklich machen können. So will Aristoteles, daß man die Hauptperson bilden solle." Die Liebe zur Freiheit trieb Cato bei aller Tugend zu hoch, so daß sie sich in Eigensinn verwandelte, und er einen Fehler beging, unglücklich ward und starb, wodurch

---

[1]) L. A. Seneca, Trojanerinnen, deutsch übersetzet und mit leichten Auszlegungen erkleret durch Martinum Opizum, Wittenberg 1625. An den Leser.

[2]) Carl Leo Cholevius, Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen, I, 1854, S. 389.

er das **Mitleiden** seiner Zuhörer erwecke, ja **Schrecken**, Erstaunen zuwege bringe. Zum Schlusse lasse man ihn noch einen Seufzer zu seinen Göttern tun, was auch ein Weltweiser tun könne, wie man denn von Aristoteles berichte, er sei verschieden mit dem Seufzer: ens entium miserere mei!

Wie Gottsched sich rühmen konnte, die Lehre von den Charakteren und der kathartischen Wirkung der Tragödie — immer wie er sie verstand — regelrecht durchgeführt zu haben, so auch die Lehre von den drei Einheiten. Denn bei einer Tragödie, so führte er in der „Kritischen Dichtkunst" aus, komme es „auf einen allgemeinen Satz, eine allgemeine Fabel mit berühmten Namen aus der Historie, ein Erdenken von Zwischenfabeln und Teilung in fünf Stücken besonders an: weniger auf unbedingte geschichtliche Treue als auf Einheit von Handlung, Zeit und Ort. Da die Zuschauer nicht schlafen gehen, sondern auf dem Platze sitzen bleiben, kann sich die Handlung, die sich vor ihnen abspielt, auch nur an einem Ort und in einem Tage vollziehen! Der Szenenwechsel würde ein Fehler wider die Wahrscheinlichkeit, das ist wider die Übereinstimmung zwischen Natur und Nachahmung, sein." Und sein Eigenlob fand er durch das Urteil der Zeitgenossen bestätigt, die länger als ein Jahrzehnt dem „Sterbenden Cato" zujubelten und seinem Verfasser die Diktatur des Geschmacks übertrugen. Seine beiden großen Dramensammlungen zeigten die deutsche Schaubühne „nach den Regeln der alten Griechen und Römer" eingerichtet, und Aristoteles' Name und Ansehen stützte eine Lehre, für die seine Werke nur notdürftig Stütze waren, die sie zum Teil nirgends enthielten.

Baumgarten und Meier sowie die Schweizer, die der Phantasie und dem Empfindungsleben innerhalb der Dichtung zu ihrem Rechte verhalfen, trafen im Hauptpunkte dieses ihres Angriffs bereits Aristoteles selbst. Denn es bleibt auffällig, wie in den aristotelischen Schriften nirgends sich eine geschlossene Darstellung einer Psychologie des Gefühls findet. Wie man sagen kann, daß erst Schopenhauer dem Willen seine Eigenheit und Selbständigkeit gewinnen mußte, so die neue Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts dem Gefühle. Dagegen verwerfen die Gegner Gottscheds keineswegs das Prinzip der Nachahmung vollständig, sondern nur insoweit, als es Aristoteles und Gottsched zum **ersten** Grundsatz der ganzen Dichtkunst gemacht hatten[1]. Die Forderung der drei Einheiten aber

[1] G. Fr. **Meier**, Vorstellung der Ursache, warum es unmöglich zu

brach zusammen vor dem Genie Shakespeares, das die jungen Dichter in seinen Bannkreis zog und eine Herrschaft ausübte, die es erst in unseren Tagen langsam abzutreten scheint.

Den Weg, Aristoteles selbst genauer einzusehen, ging man zunächst nicht. Und es ist ein Zeugnis vom Fortschritt des philologischen Bewußtseins, wenn Heeren später fein und zurückhaltend bemerkt, um Aristoteles' Poetik ganz zu verstehen, müsse man notwendig eine ebenso genaue und vollständige Kenntnis der griechischen Poesie haben, wie Aristoteles hatte und haben konnte; doch müßten wir darauf verzichten, weil ganze Gattungen der alten Poesie für uns gänzlich verloren seien[1]). Allein ehe die Philologie sich aufraffte, hatten die Stürmer und Dränger sich über die aristotelischen Regeln hinweg freie Bahn gebrochen. Und man versteht es, wie entsetzt die Anhänger des Alten über den „Götz" sein mußten und wie der Hofrat Deinet, Verleger der „Frankfurter Gelehrten Anzeigen", am 20. Dezember 1773 an Nicolai vom „Götz" schreiben konnte: „Die Lehrbücher der Religion werden ja über einen anderen Leisten geschlagen, warum sollte sich das Aristoteles nicht müssen gefallen lassen." Diese Erregung um Aristoteles galt einem mißverstandenen, dem des klassischen französischen Dramas, aber schon dreißig Jahre später galt sie im ähnlichen Falle bereits dem echten! 1803 kommt Böttiger in seinen Ausführungen über Goethes „Natürliche Tochter", die er anfänglich bewundert, schließlich zu einem völlig absprechenden Urteil: „das *πρωτον ψευδος* von allem diesen, die neue Ästhetik! Heiliger Aristoteles, bete vor unsern Verstand[2])!" Was Böttiger wünscht, ist aber ein Rückgang im neuhumanistischen Sinne auf den echten Aristoteles und seine Kunsttheorie. Er scheint hierin nicht unbeeinflußt von Herder zu sein[3]), der in seinem „Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst" ein starkes Wort für die „jetzt so verschrieene" aristotelische Ästhetik den neuen Versuchen gegenüber einlegte und schon in den „Kritischen Wäldern" die aristotelische Weise, aus den Meisterwerken der Dichtkunst seiner Zeit die Gesetze abzuleiten als einen durchaus richtigen und sehr

---

sein scheint, mit dem Herrn Professor Gottsched eine nützliche und vernünftige Streitigkeit zu führen, Halle 1754, § 12, 17, 21ff.

[1]) Bibl. d. alten Liter. u. Kunst, 8. St., 1791, S. 56; ähnlich Schillers Urteil im Briefe vom 5. 5. 1797, s. u.

[2]) Goethe-Jahrbuch, XVIII, 1897, S. 147.

[3]) Werke, herausgegeben von B. Suphan, XXXII, S. 191f., IV, S. 17 bis 22.

zu empfehlenden Weg verteidigt hatte[1]). Aber zwischen Gottsched und Herder steht der große Kritiker, der neben so manchem anderen das Verdienst hat, auf Aristoteles selbst zurückgegangen zu sein und mit seiner Hilfe das deutsche Theater vom französischen Einfluß befreit zu haben, — Lessing[2]).

Neben der Kritik des französischen Dramas geht in Lessings „Hamburgischer Dramaturgie“ die Darstellung der wesentlichen Seiten der echten aristotelischen Poetik einher, ja, die Poetik bildet den Angelpunkt der Dramaturgie, so daß darin zusammengefaßt ist, was Aristoteles Lessing in seinem Kampfe für die deutsche Schaubühne an Diensten geleistet hat. Wohl finden sich in der Abhandlung über die Fabel Nachklänge der aristotelischen Studien Lessings, so wenn er den Begriff der Fabel[3]) ähnlich wie Aristoteles den des Mythus verwendet, die Handlung in Übereinstimmung mit der Poetik definiert, der Rhetorik die Zusammenstellung der Fabel und Parabel entlehnt, ja, unter Berufung auf Aristoteles die Fabel aus dem Gebiete der Dichtkunst ausschließt[4]), und ebenso im „Laokoon“[5]); Aristoteles ward ihm zu einem Kronzeugen für seine Behauptung,

[1]) Werke, a. a. O., IV, S. 17—22.

[2]) Das Verhältnis Lessings zu Aristoteles ist ähnlich vollständig ausgeschöpft wie dasjenige Luthers, so daß uns nur eine dürftige Nachlese übrigbleibt, doch kann eine Darstellung dieses Verhältnisses im Rahmen unserer geschichtlichen Abhandlung nicht übergangen werden. Aus der reichen Literatur nenne ich, ohne die Biographien L.s, nur folgende: Ed. Müller, Gesch. d. Theorie der Kunst bei den Alten, 1837; Jakob Bernays, Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas, 1880, von denen die wichtige erste 1857 erschien; die Ausgaben der Poetik von Susemihl, 1865, die von Th. Gomperz, 1897, mit der angeschlossenen Abhandlung v. Bergers „Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des Ar.“; Jos. Hub. Reinkens, Aristoteles über Kunst, besonders über Tragödie, 1870; Gustav Teichmüllers scharfsinnige und wie so oft bei diesem Forscher allzuscharfe „Aristotelische Forschungen“, I—III, 1867 ff.; die Hauptwerke zu unserer engeren Frage von Emil Gottschlich, Lessings aristotelische Studien, 1876, und die gleich feine Arbeit von Hermann Baumgart, Arist., Lessing und Goethe, 1877; O. Pohl, Die Lehre Lessings von der Tragödie verglichen mit der aristotelischen, Jahresbericht des Breslauer Realgymn. am Zwinger, 1895; Georg Finsler, Platon und die aristotelische Poetik, 1900.

[3]) Gottschlich, a. a. O., S. 113 ff.

[4]) Dies gilt, obwohl auf das Ganze der Fabeltheorie gesehen Herder L. vorwerfen durfte, daß er bei der Erklärung der Fabel Aristoteles, dem L. doch sonst so sehr folgen wolle, nicht gefolgt sei, s. Werke, II, S. 188 bis 199.

[5]) Gottschlich, a. a. O., S. 118 ff.

daß die Schönheit das höchste Gesetz der antiken Kunst sei. Die „Hamburgische Dramaturgie“ aber sammelt wie in einem Brennspiegel alle einzelnen Strahlen zu einem hellen Leuchten.

Was diesen Studien ihren Erfolg verlieh, war nicht zum mindesten die Tatsache, daß Lessing, um die kunsttheoretischen Fragen zu klären, mit einer philologischen Sachkenntnis und Gründlichkeit in den Urtext selbst hineindrang, welche in seiner Zeit durchaus ungewöhnlich und vor allem für seinen Fall noch nicht angelegt waren. Die erste Bekanntschaft mit der aristotelischen Poetik vermittelte ihm die französische Übersetzung Daciers und die deutsche von Curtius, die er selber anzeigte. Den Anlaß, sich in den griechischen Text zu versenken, bot ihm erst Nicolais Abhandlung über das Trauerspiel, auf die Lessing in seinem Briefwechsel mit dem Verfasser am 13. November zu sprechen kommt, mit dem richtigen Empfinden, Nicolai sei von Aristoteles abgegangen, ohne diese Abweichung zu begründen. Und alsbald wird sich nun Lessing an die aristotelische Poetik gemacht haben; denn bereits im Schreiben vom 18. 12. 1756 an Mendelssohn verweist er auf Poetik, c. 15, wonach der Held ein Mittelcharakter und an ihm eine gewisse *ἁμαρτια* sein müsse; ja in der Nachschrift weist er noch einmal Mendelssohn auf die Poetik selbst hin[1]). Und während nun Lessing sich immer tiefer in den Aristoteles hineinliest, vermögen seine Berliner Freunde ihm nicht mehr zu folgen, weil ihnen die Kenntnis des Griechischen abgeht, und der Briefwechsel über diese Frage gerät bereits im Frühling 1757 ins Stocken. Lessing mußte seinen Weg allein finden, und er hat ihn gefunden.

Dabei begab er sich keineswegs und an keinem Orte aller Selbständigkeit dem Philosophen gegenüber. Er rügt am „ehrlichen“ Dacier[2]): „Aristoteles erhält bei ihm Recht, nicht weil er Recht hat, sondern weil er Aristoteles ist. Indem er auf der einen Seite eine Blöße von ihm zu decken glaubt, macht er ihm auf der anderen eine ebenso schlimme.“ Aristoteles ist Lessing keineswegs unbedingte Autorität: „Mit dem Ansehen des Aristoteles wollte ich bald fertig werden, wenn ich es nur auch mit seinen Gründen zu werden wüßte[3]).“ Diese Achtung vor dem scharfen Geiste des Philosophen ließ ihn mit größter Aufmerksamkeit und Vorsicht bei

---

[1]) Mendelssohn, Schriften, V, S. 65ff.; dieser Brief ist Gottschlich, s. a. a. O., S. 2, entgangen.

[2]) H(amburg.) D(ramaturgie), 37. St(ück).

[3]) H. D., 74. St.

jeder Kritik verfahren, wie er selbst sein Verfahren schildert: „Eines offenbaren Widerspruchs macht sich ein Aristoteles nicht leicht schuldig. Wo ich dergleichen bei so einem Manne zu finden glaube, setze ich das größere Mißtrauen lieber in meinen als in seinen Verstand. Ich verdoppele meine Aufmerksamkeit, ich überlese die Stelle zehnmal und glaube nicht eher, daß er sich widersprochen, als bis ich aus dem ganzen Zusammenhange meines Systems ersehe, wie und wodurch er zu diesem Widerspruche verleitet worden. Finde ich nichts, was ihn dazu verleiten können, was ihm diesen Widerspruch gewissermaßen unvermeidlich machen müssen, so bin ich überzeugt, daß er nur anscheinend ist. Denn sonst würde er dem Verfasser, der seine Materie so oft überdenken müssen, gewiß am ersten aufgefallen sein, und nicht mir ungeübterm Leser, der ich ihn zu meinem Unterrichte in die Hand nehme. Ich bleibe also stehen, verfolge den Faden seiner Gedanken zurück, ponderiere ein jedes Wort und sage mir immer: Aristoteles kann irren und hat oft geirret; aber daß er hier etwas behaupten sollte, wovon er auf der nächsten Seite gerade das Gegenteil behauptet, das kann Aristoteles nicht. Endlich findet sichs auch[1]."

Ein natürliches, unverfälschtes Empfinden, getragen von Selbstbewußtsein und Ehrfurcht, leitete Lessing, und so hütete er sich auch davor, die aristotelische Theorie nach dem Vorgange eines Corneille[2]) zu zerdehnen und seinem Willen gewaltsam zu fügen. Vielmehr geht er sorgfältig dem Sprachgebrauch des Philosophen nach. Bereits am 2. 4. 1757 verwies er Nicolai zum Verständnis des Begriffes *φοβος* auf das 2. und 8. Hauptstück des 2. Buches der Rhetorik und die nikomachische Ethik: „Ich kann mir nicht einbilden, daß einer, der dieses zweite Buch und die ganze aristotelische Sittenlehre an den Nikomachos nicht gelesen hat, die Dichtkunst dieses Weltweisen verstehen können." Später hat er auch die Politik gelesen. Seine Absicht ward es sogar, einen neuen Kommentar zur Poetik zu schreiben[3]). Und dafür hätten sich seine Vorarbeiten sicherlich noch über weitere Schriften ausgedehnt; denn er hatte seine Aufgabe bestens erkannt: „Aristoteles will überall aus sich selbst erklärt werden. Wer uns einen neuen Kommentar über seine Dichtkunst liefern will, welcher den Dacierschen weit hinter sich läßt, dem rate ich, vor allen Dingen die Werke des

[1]) H. D., 38. St.
[2]) H. D., 75. St.
[3]) Brief an Mendelssohn, a. a. O., vom 5. 11. 1768.

Philosophen vom Anfang bis zu Ende zu lesen. Er wird Aufschlüsse für die Dichtkunst finden, wo er sich deren am wenigsten vermutet; besonders muß er die Bücher der Rhetorik und Moral studieren [1].“ Lessing fühlte gleichfalls die Verpflichtung, sich eine gründliche Kenntnis der griechischen Dichtung, besonders ihrer Meisterwerke, zu verschaffen, auf deren Kenntnis das aristotelische Werk aufgebaut war [2]. Derart umsichtig geführte Studien stehen somit hinter jenem hohen Urteil, das im letzten Stück der Dramaturgie ausgesprochen wird: „Die Dichtkunst des Aristoteles sei ein ebenso unfehlbares Werk wie die Elemente des Euklides; ihre Grundsätze seien ebenso wahr und gewiß [3].“

In dieser Überzeugung bestärkte ihn noch die Erkenntnis, daß er seine Einsicht in das Wesen der dramatischen Dichtkunst auf demselben Wege gewonnen hatte wie Aristoteles. Einmal hatte auch er ihr Wesen aus den dramatischen Meisterwerken seines Volkes ähnlich abstrahiert wie Aristoteles aus den Meisterstücken der griechischen Bühne, sodann war er dabei methodisch auf gleiche Weise vorgegangen. Was Garve [5] die widerlegende Methode nannte, in der ihm neben Aristoteles Lessing Meister zu sein schien, das handhabte Lessing mit großem Geschick und empfand selber die Verwandtschaft mit dem Stagiriten [6]. Wie dieser seine philoso-

---

[1]) H. D., 75. St.

[2]) H. D., 75. St. Siehe auch die Abhandlung: Leben des Sophokles, Vorrede.

[3]) 101.—104. St.: Ich habe von dem Entstehen, von der Grundlage der Dichtkunst dieses Philosophen meine eigenen Gedanken, die ich hier ohne Weitläuftigkeit nicht äußern könnte. Indes steh' ich nicht an, zu bekennen (und sollte ich in diesen erleuchteten Zeiten auch darüber ausgelacht werden!), daß ich sie für ein ebenso unfehlbares Werk halte, als die Elemente des Euklides nur immer sind. Ihre Grundsätze sind ebenso wahr und gewiß, nur freilich nicht so faßlich, und daher mehr der Schikane ausgesetzt als alles, was diese enthalten. Besonders getraue ich mir von der Tragödie als über die uns die Zeit so ziemlich alles daraus gönnen wollen, unwidersprechlich zu beweisen, daß sie sich von der Richtschnur des Aristoteles keinen Schritt entfernen kann, ohne sich ebensoweit von ihrer Vollkommenheit zu entfernen“.

[4]) Ebenda.

[5]) Versuche, II, 1796, S. 367.

[6]) H. D., 70. St.: Ein kritischer Schriftsteller, dünkt mich, richtet seine Methode auch am besten nach diesem Sprüchelchen ein (L. meint: erst: falsa intelligere, darauf: vera cognoscere). Er suche sich nur erst jemanden, mit dem er streiten kann: so kömmt er nach und nach in die Materie, und das übrige findet sich. Hierzu habe ich mir in diesem Werke, ich bekenne

phischen Vorgänger vorzunehmen und ihre Irrtümer aufzuzeigen pflegte, um zu richtigen Einsichten zu gelangen, so erkor sich Lessing die französischen Kunstrichter und insbesondere Voltaire, legte es auf Streit mit ihnen an und gewann im Federkampfe Schritt für Schritt gesicherteren Boden.

Zu sämtlichen Hauptpunkten der Dichtkunst, die Aristoteles in seiner Poetik anzieht, hat Lessing Stellung genommen und überwiegend dieselbe oder eine verwandte Anschauung vertreten. Seine Auffassung von der Kunst des Schauspielers[1]) deckt sich in manchem mit der aristotelischen. Forderte Aristoteles von dem Vortrage Beobachtung von *μεγεθος*, *ἁρμονια* und *ῥυθμος*, so entsprechen dem Lessings „Abänderungen des Tones in Ansehung der Stärke und Schwäche, der Höhe und Tiefe“ und das „Mouvement“, der rhythmische Vortrag des gesprochenen Wortes, „dieses beständig abwechselnde Mouvement der Stimme“, womit er alsdann noch die Tonfülle des Rauhen und Sanften, des Schneidenden und Runden, sogar des Holprichten und Geschmeidigen verbunden sehen möchte, damit jene natürliche Musik entstehe, der sich unfehlbar unser Herz öffne[2]).

Im 25. Kapitel der Poetik unterscheidet Aristoteles fünf Arten von Ausstellungen an Dichtwerken, die sich richten gegen das Unmögliche (*τα προς αυτην την τεχνην αδυνατα*), das Undenkbare oder Unglaubliche (*αλογα, απιθανον*), das Unsittliche (*τα βλαβερα, μοχθηρια, το μη καλως λεγειν και πραττειν*), das sprachlich Widerspruchsvolle (*ὑπεναντια*, und zwar: *προς την λεξιν ὁρωντα*) und das Verstoßen gegen das Kunstgerechte (*παρα την ορθοτητα την κατα τεχνην*). In Lessings Nachlaß zum Laokoon findet sich ein Hinweis auf dieses Kapitel, das „bisher noch am wenigsten kommentiert worden“. Ja, ein gründlicher Forscher hat den Nachweis geliefert, daß Lessings kritisches Verfahren mit diesen aristotelischen Grundsätzen in Einklang steht, jedoch, zu einseitig, es durch sie „bestimmt“ sein lassen[3]).

---

es aufrichtig, nun einmal die französischen Skribenten vornehmlich erwählet, und unter diesen besonders den Hrn. von Voltaire . . . Wem diese Methode aber etwa mehr mutwillig als gründlich scheinen wollte: der soll wissen, daß selbst der gründliche Aristoteles sich ihrer fast immer bedient hat. Solet Aristoteles, sagt einer von seinen Auslegern, der mir eben zur Hand liegt, quaerere pugnam in suis libris. Atque hoc facit non temere et casu, sed certa ratione atque consilio: nam labefactatis aliorum opinionibus usw.

[1]) Gottschlich, a. a. O., S. 100ff.

[2]) H. D., 8. St.

[3]) Gottschlich, a. a. O., S. 105—112; ähnlich geht Gottschlich zu weit in seinen Ausführungen über die Komödie, S. 93ff.

Denn einmal fehlt der Hinweis auf die Poetik, der nicht ausgeblieben wäre, wenn Lessing sich bewußt abhängig gefühlt hätte, sodann bietet Aristoteles mit jenen fünf Punkten zur Kritik von dichterischen Erzeugnissen, wie in so manchem anderen Abschnitt seiner Werke, derart allgemeine Lehren, daß ein scharfsinniger Kritiker von selbst im Tadel solcher Verstöße sich mit den Sätzen der aristotelischen Poetik in Übereinstimmung bringen mußte.

Offensichtlich ist dagegen die Übernahme der aristotelischen Grundsätze über die dramatische Fabel, die selbst in Einzelheiten wiedergegeben werden. „Nichts empfiehlt Aristoteles dem tragischen Dichter mehr als die gute Abfassung der Fabel; und nichts hat er ihm durch mehrere und feinere Bemerkungen zu erleichtern gesucht als eben diese. Denn die Fabel ist es, die den Dichter vornehmlich zum Dichter macht: Sitten, Gesinnungen und Ausdruck werden zehnen geraten, gegen einen, der in jener untadelhaft und vortrefflich ist. Er erklärt aber die Fabel durch die Nachahmung einer Handlung, *πραξεως*; und eine Handlung ist ihm eine Verknüpfung von Begebenheiten, *συνθεσις πραγματων*. Die Handlung ist das Ganze, die Begebenheiten sind die Teile dieses Ganzen: und so wie die Güte eines jeden Ganzen auf der Güte seiner einzelnen Teile und deren Verbindung beruhet, so ist auch die tragische Handlung mehr oder weniger vollkommen, nach dem die Begebenheiten, aus welchen sie bestehet, jede für sich und alle zusammen, den Absichten der Tragödie mehr oder weniger entsprechen. Nun bringt Aristoteles alle Begebenheiten, welche in der tragischen Handlung statthaben können, unter drei Hauptstücke: des Glückswechsels, *περιπετειας*; der Erkennung, *αναγνωρισμου*, und des Leidens, *παθους*[1]). Was er unter den beiden ersteren versteht, zeigen die Worte genugsam; unter dem dritten aber faßt er alles zusammen, was den handelnden Personen Verderbliches und Schmerzliches widerfahren kann: Tod, Wunden, Martern und dergleichen. Jene, der Glückswechsel und die Erkennung, sind das, wodurch sich die verwickelte Fabel, *μυθος πεπλεγμενος*, von der einfachen, *ἁπλῳ*, unterscheidet; sie sind also keine wesentlichen Stücke der Fabel; sie machen die Handlung nur mannigfaltiger und dadurch schöner und interessanter; aber eine Handlung kann auch ohne sie ihre völlige Einheit und Rundung und Größe haben. Ohne das dritte hingegen läßt sich

[1]) Wobei L. die Begriffe der *περιπετεια* sowie des *παθος* nicht im aristotelischen Sinne recht erfaßt hat, s. Gottschlich, a. a. O., S. 68—71, Pohl, a. a. O., S. 9, wo auch weitere Literatur angegeben ist.

gar keine tragische Handlung denken; Arten des Leidens, παϑη, muß jedes Trauerspiel haben, die Fabel desselben mag einfach oder verwickelt sein; denn sie gehen geradezu auf die Absicht des Trauerspiels, auf die Erregung des Schreckens und Mitleids; dahingegen nicht jeder Glückswechsel, nicht jede Erkennung, sondern nur gewisse Arten derselben diese Absicht erreichen, sie in einem höheren Grade erreichen helfen, andere aber ihr mehr nachteilig als vorteilhaft sind. Indem nun Aristoteles, aus diesem Gesichtspunkte, die verschiedenen, unter drei Hauptstücke gebrachten Teile der tragischen Handlung, jeden insbesondere betrachtet, und untersuchet, welches der beste Glückswechsel, welches die beste Erkennung, welches die beste Behandlung des Leidens sei, so findet sich in Ansehung des erstern, daß derjenige Glückswechsel der beste, das ist der fähigste, Schrecken und Mitleid zu erwecken und zu befördern, sei, welcher aus dem Bessern in das Schlimmere geschieht; und in Ansehung der letztern, daß diejenige Behandlung des Leidens die beste in dem nämlichen Verstande sei, wenn die Personen, unter welchen das Leiden bevorstehet, einander nicht kennen, aber in eben dem Augenblicke, da dieses Leiden zur Wirklichkeit gelangen soll, einander kennenlernen, so daß es dadurch unterbleibt[1]."

Lessing fordert ferner, daß die dramatische Fabel „eine gewisse Vollständigkeit der Handlung, ein gewisses befriedigendes Ende" habe, und begegnet darin der aristotelischen Bestimmung, die tragische Fabel verlange eine abgeschlossene und ein Ganzes bildende Handlung (τελεια και ὁλη πραξις)[2], ebenso hat er der anschließenden Bestimmung, die Handlung müsse eine bestimmte Ausdehnung (μεγεϑος τι) haben, beigepflichtet[3]. An dieser Stelle erhob er sich nun im Bunde mit Aristoteles gegen die Lehre von den drei Einheiten, wie sie das derzeitige Drama unerträglich in Fesseln hielt.

Das kritische Vorgehen Lessings ist dabei nicht ohne Befremden. Er legte freilich ausdrücklich keinen Wert auf die Beobachtung der Einheit des Ortes[4]); allein warum ließ er sich die Tatsache entgehen, daß Aristoteles von einer Einheit des Ortes nirgends auch nur ein Wort sagt? Ja, Lessing, der Dichter, erscheint selbst nicht völlig frei von dem Bann dieser alten Forderung; denn in seinen Dramen macht er nur einen bescheidenen Gebrauch von der Frei-

---

[1]) H. D., 38. St.
[2]) H. D., 35. St., Arist., Poetik, c. 7.
[3]) H. D., 32. St.
[4]) H. D., 17. St.

heit im Wechsel des Ortes, und ebenso steht er als Dichter zur Forderung der Einheit der Zeit. Im letzteren Stücke erlag er allerdings der Macht der Legende, welche aus dem fünften Kapitel der Poetik die Worte *ἡ (τραγῳδια) ὁτι μαλιστα πειραται ὑπο μιαν περιοδον ἡλιου ειναι η μικρον εξαλλαττειν* herauslas: die Handlung der Tragödie müsse möglichst in einen einzigen Sonnenumlauf fallen. Erst Heeren finden wir darauf hinweisen, daß Aristoteles die Einheit des Ortes mit keinem Worte verlange, die Einheit der Zeit nur sofern sie möglich sei[1]). Und auf das *ὁτι μαλιστα* ließ sich dann, schon von Lessing, die Behauptung stützen, daß Aristoteles auf diese von den klassischen französischen Tragikern erstrebte Einheit der Zeit in Wahrheit gar kein besonderes Gewicht lege, in ihr etwas nur Beiläufiges sähe und kein streng bindendes Gesetz[2]). Erst Teichmüller[3]) erkannte, daß *τραγῳδια* an dieser Stelle in dem weiteren Sinne des ganzen tragischen Festspiels zu nehmen sei: „das tragische Spiel versucht einen Umlauf der Sonne auszufüllen oder doch nur wenig daran fehlen zu lassen“, und schloß daraus, daß die Einheit der Zeit, wie sie von den Franzosen aufgefaßt worden war, Aristoteles unbekannt gewesen sei. „Das Problem der Zeit und des Ortes scheint überhaupt von Aristoteles nicht als solches gekannt und behandelt zu sein; vielleicht weil die griechischen Tragiker mit kluger Mäßigung die Freiheit der Phantasie gebraucht haben und erst die romantischen Ausschweifungen durch den Gegensatz zur Erkenntnis einer Regel und eines Maßes führten. Jedenfalls ist die Stellung der aristotelischen Theorie zu diesen Regeln eine offene Frage, von ihm weder aufgeworfen noch beantwortet.“

Wenngleich der Philologe Lessing in diesem Punkte versagte, das ästhetische Empfinden des Mannes leitete ihn recht. Er verknüpfte die drei Einheiten aufs innigste miteinander und unterstellte diejenige der Zeit und des Ortes der Einheit der Handlung, von deren Notwendigkeit er mit Aristoteles überzeugt war. Wie dieser[4]) unter dem *μυθος* die *συνθεσις των πραγματων* verstand und die *συστασις των πραγματων* für das wichtigste Stück der Dichtung erklärte, so schrieb Lessing bereits in seiner Abhandlung über die

[1]) Bibliothek der alten Literatur und Kunst, 8. St., 1791, S. 63, und ebenda S. 12f. in Heerens „Bemerkungen über die dramatische Kunst des Aeschylus“.

[2]) S. Susemihl, a. a. O., S. 169.

[3]) Aristotelische Forschungen, I, 1867, S. 169—240, die Zitate s. S. 209, 240.

[4]) Poetik, c. 6.

Fabel: „Die Einheit des Ganzen beruht auf der Übereinstimmung aller seiner Teile zu einem Endzwecke". Und für ihn war, wie für die Alten, die Einheit der Handlung „das erste dramatische Gesetz[1])". „Die Einheit der Zeit und die Einheit des Ortes", so fährt er nun in demselben Zusammenhange fort, „waren gleichsam nur Folgen aus jener, die sie schwerlich strenger beobachtet haben würden, als es jene notwendig erfordert hätte, wenn nicht die Verbindung des Chors dazugekommen wäre . . . Sie ließen sich diesen Zwang einen Anlaß sein, die Handlung selbst so zu simplifizieren, alles Überflüssige so sorgfältig von ihr abzusondern, daß sie, auf ihre wesentlichsten Bestandteile gebracht, nichts als ein Ideal von dieser Handlung ward, welches sich gerade in derjenigen Form am glücklichsten ausbildete, die den wenigsten Zusatz von Umständen der Zeit und des Ortes verlangte." Durch diese geistreiche Deutung und Verquickung der untergeordneten Einheiten mit der Haupteinheit, derjenigen der Handlung, verschaffte sich Lessing eine Waffe gegen die Franzosen, welche die Einheiten des Ortes und der Zeit gleich streng wie diejenige der Handlung, ja fast noch strenger durchgeführt hatten, sie für „unumgängliche Erfordernisse", „tyrannische Regeln" hielten und dadurch oft auch die wahre Einheit der Handlung sprengten. Lessing hatte richtig herausgefühlt, welches Gewicht Aristoteles auf den innerlich wohl verknüpften Ablauf der Begebenheiten legt, der gegenüber er keine der beiden anderen Einheiten einer ausführlichen Erörterung für wert erachtete, und hat damit den Anfang zum Sturz, besser zur Fortbildung einer Legende gemacht, deren Einfluß er selbst noch keineswegs in allen Stücken entrückt war.

Die Theorie der Nachahmung übernahm Lessing als allgemeines Lehrgut der Zeit. Bereits im ursprünglichen Entwurf zum Laokoon wird sie vertreten, mit einem der Poetik entlehnten Vergleich der Poesie mit der Malerei: „Beide sind nachahmende Künste, beider Endzweck ist, von ihren Vorwürfen die lebhaftesten sinnlichsten Vorstellungen in uns zu erwecken. Sie haben folglich alle die Regeln gemein, die aus dem Begriff der Nachahmung, aus diesem Endzwecke entspringen. Allein sie bedienen sich ganz verschiedener Mittel zu ihrer Nachahmung; und aus der Verschiedenheit dieser Mittel müssen die besonderen Regeln für eine jede hergeleitet werden." Das alles hätte auch ein Gottsched schreiben können.

---

1) H. D, 46. St.

Wiederum zeugt es aber für den überlegenen Geist des großen Kritikers, daß er die Kunst der Nachahmung nicht im äußerlichen Nachahmen der Natur erblickte, wie es gedankenarm aus Aristoteles herausgelesen und ihm zum Vorwurf gemacht ward, und wiederum drang Lessing dabei zum echten Aristoteles vor. Wie erheben sich seine Ausführungen im 70. Stück der Dramaturgie über diejenigen Gottscheds in den „Kritischen Versuchen"! Es handelt sich schlechthin weder um eine „getreue" noch um eine „verschönerte" Nachahmung, vor allem nicht der gewöhnlichen Natur. Vielmehr hebt der Künstler seinen Gegenstand aus der Natur hervor und entkleidet ihn der verwirrenden Mannigfaltigkeit, indem er ihm nach den besonderen Gesetzen der schönen Kunst Schranken setzt. Dadurch bildet er ihn zugleich um, ohne seine innere Gesetzmäßigkeit, welche in der Einheit der Handlung sich widerspiegeln muß, zu verletzen, so daß selbst bei geschichtlichen Dramen die „innere Wahrscheinlichkeit" genügt[1]), und macht ihn fähig zu wirken, Eindruck zu machen, weil er die Aufmerksamkeit auf die Hauptpunkte des Geschehens lenkt und die Menge der Empfindungen, mit denen der natürliche Gegenstand vor uns steht, weise einschränkt und leitet. Und in eben diesem künstlerischen Schaffen bekundet sich das Geniale im Dichter, der zum Schöpfer-Gott im Kleinen wird. „Mit Absicht handeln ist das, was den Menschen über geringe Geschöpfe erhebt; mit Absicht dichten, mit Absicht nachahmen ist das, was das Genie von den kleineren Künstlern unterscheidet, die nur dichten, um zu dichten, die nur nachahmen, um nachzuahmen[2])."

Die Charaktere erklärte Lessing für die Hauptsache. In der Verwendung geschichtlicher Begebenheiten räumte er dem Dichter jegliche Freiheit ein, nur die Charaktere sollten ihm heilig sein[3]). Und was die Dramaturgie im einzelnen über die Beschaffenheiten der Charaktere zu sagen hat, ist wiederum von aristotelischer Weisheit oder doch mit ihrer Hilfe erschlossen[4]). Den Kommentar zur aristotelischen Poetik ist Lessing uns schuldig geblieben, aber wir besitzen im 89. bis 91. Stück der Dramaturgie eine Übersetzung nebst Auslegung der ersten sieben Paragraphen des neunten Kapitels,

---

[1]) H. D., 19. St., Poetik, c. 9, Anf.: *φανερον δε εκ των ειρημενων· και ότι ου το τα γενομενα λεγειν, τουτο ποιητου εργον εστιν, αλλ' οία αν γενοιτο, και τα δυνατα κατα το εικος η το αναγκαιον.*

[2]) H. D., 34. St.

[3]) H. D., 23. St.

[4]) Vgl. Gottschlich, a. a. O., S. 61ff., 86ff.

die nach ihrem philologischen Werte gemessen Lessing Ehre machen und uns erkennen lassen, was die Wissenschaft dadurch verloren hat, daß Lessing seine Absicht nicht ausführen konnte.

Den Anlaß zu seiner Gedankenentwicklung bot ihm die Behauptung Diderots, daß die Charaktere der Komödie allgemein sein müßten, diejenigen der Tragödie völlig individuell. „Aber“, wirft Lessing ein, „diesen Irrtum hat Aristoteles schon vor zweitausend Jahren widerlegt und auf die ihr entgegenstehende Wahrheit den wesentlichen Unterschied zwischen der Geschichte und Poesie sowie den größeren Nutzen[1]) der letzteren vor der ersteren gegründet.“ Die Ausführungen des Aristoteles ließen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er keinen Unterschied zwischen den Personen der Komödie und der Tragödie mache, was den Charakter ihrer Allgemeinheit angehe, aber Lessing begnügt sich nicht mit dieser Feststellung, sondern sucht selbständig in den aristotelischen Gedanken einzudringen, um zu erklären, „daß die Sache selbst unmöglich anders sein kann, als sie Aristoteles lehrt. Die Charaktere der Tragödie müssen ebenso allgemein sein als die Charaktere der Komödie“. Er faßt zu diesem Ende den Satz der Poetik an, daß es das Allgemeine sei, worauf die Dichtkunst abziele, auch wenn sie Namen (nämlich: individuelle) beilege (*ονοματα επιτιθεμενη*). Da er jedoch den konzessiven Charakter des Partizipialsatzes nicht erkannte, so ward er zu einer geistreichen Untersuchung darüber verleitet, in welcher Art dieses Allgemeine im Namen des tragischen Helden, der einen geschichtlich festgelegten Charakter besitzt, zutage träte und vom Dichter verwertet werde: „So wie bloß der Begriff von Stand und Charakter, den man mit dem Namen Sokrates verband und noch näher verbinden sollte, den Dichter (n. Aristophanes) in der Wahl des Namens bestimmte: so ist auch bloß der Begriff des Charakters, den wir mit dem Namen Regulus, Cato, Brutus zu verbinden gewohnt sind, die Ursache, warum der tragische Dichter seinen Personen diese Namen erteilet. Er führt einen Regulus, einen Brutus auf, nicht um uns mit den wirklichen Begegnissen dieser Männer bekannt zu machen, nicht um das Gedächtnis derselben zu erneuern: sondern um uns mit solchen Begegnissen zu

---

[1]) Dies ist ein Irrtum L.s, der *σπουδαιος* mit nützlich übersetzt, während es hier bedeutungsvoll, gewichtig, vielleicht: sittlich-ernst, würdig, erhaben bedeutet. Ebenso traf seine Übersetzung des Objekts der Poesie, des *οἷα αν γενοιτο*, durch: „von welcher Beschaffenheit das Geschehene gewesen“, nicht den Sinn, der lauten dürfte: „was etwa sich ereignen könnte“.

unterhalten, die Männern von ihrem Charakter begegnen können und müssen. Nun ist zwar wahr, daß wir diesen ihren Charakter aus ihren wirklichen Begegnissen abstrahiert haben: es folgt aber daraus nicht, daß uns auch ihr Charakter wieder auf ihre Begegnisse zurückführen müsse; er kann uns nicht selten weit kürzer, weit natürlicher auf ganz andere bringen, mit welchen jene wirklichen weiter nichts gemein haben, als daß sie mit ihnen aus einer Quelle, aber auf unzuverfolgenden Umwegen und über Erdstriche hergeflossen sind, welche ihre Lauterkeit verdorben haben. In diesem Falle wird der Poet jene erfundene den wirklichen schlechterdings vorziehen, aber den Personen noch immer die wahren Namen lassen. Und zwar aus einer doppelten Ursache: einmal weil wir gewohnt sind, bei diesem Namen einen Charakter zu denken, wie er ihn in seiner Allgemeinheit zeiget; zweitens weil wirklichen Namen auch wirkliche Begebenheiten anzuhängen scheinen, und alles, was einmal geschehen, glaubwürdiger ist, als was nicht geschehen. Die erste dieser Ursachen fließt aus der Verbindung der aristotelischen Begriffe überhaupt; sie lieget zum Grunde, und Aristoteles hatte nicht nötig, sich umständlicher bei ihr zu verweilen, wohl aber bei der zweiten, als einer von anderwärts noch dazukommenden Ursache[1])."

Wie Lessing sich in die Poetik versenkte, um der Theorie der Dichtkunst in einer Einzelfrage weiterzuhelfen, so nutzte er überhaupt die aristotelische Lehre von den Charakteren für seine Zwecke. Voran teilte er die Anschauung des Aristoteles, wonach der tragische Held einen angemessenen Charakter haben, am besten ein Mittelcharakter sein und eine gewisse *ἁμαρτια* besitzen müsse[2]), „weil ohne den Fehler, der das Unglück über ihn zieht, sein Charakter und sein Unglück kein Ganzes ausmachen würden, weil das eine nicht auf dem andern gegründet wäre und wir jedes von diesen zwei Stücken besonders denken würden". Der menschlich wahre und angemessene Charakter ist der beste. Darum tadelt Lessing als unnatürlich und unwahr die Gestalten in Cronegks Olint und Sophronia, in Voltaires Zaire, die Kleopatra sowie die Rodogune Corneilles und Voltaires Merope[3]). Und wie er die Forderungen des *χρηστον*, *ἁρμοττον* und *ὁμοιον* erfüllt wissen wollte, so erst recht die vierte, schon von Aristoteles im 15. Kapitel erhobene, des *ὁμα-*

[1]) H. D., 91. St.

[2]) Br. an Mendelssohn vom 18. 12. 1756, s. ob. S. 480.

[3]) H. D., 2., 5., 15., 30., 31., 47. St.

λον: das die Charaktere sich gleichbleiben, selbst ein nicht folgerechter Charakter eben in dieser seiner Eigenschaft sich gleichbleiben müsse; denn innerliche Notwendigkeit und innere Wahrscheinlichkeit gälten ebensogut für die Zeichnung der Charaktere wie für den Ablauf der Begebenheiten.

Die Andeutungen der Poetik hat Lessing in der Dramaturgie durch das ganze Gebiet so eingehend verfolgt, daß er den „vortrefflichsten Kommentar“ zu den Worten des Philosophen geliefert hat[1]).

Beschließen wir nunmehr diesen Abschnitt über die aristotelischen Studien Lessings mit einer Darstellung seiner Auffassung von der Tragödie und ihrer Wirkung, so rühren wir dabei an ein Problem, das, leidenschaftlich umstritten, die gründlichsten Forscher und schärfsten Denker bis in unsere Tage hinein in Bewegung gehalten hat und noch hält, und bescheiden uns damit, die geschichtliche Stellung Lessings zu bezeichnen, wobei selbst in diesen Fragen ein kleiner Strahl neuen Lichtes geweckt werden dürfte.

Lessing glaubte unwidersprechlich beweisen zu können, daß die Tragödie sich von der Richtschnur des Aristoteles keinen Schritt entfernen könne, ohne sich ebensoweit von ihrer Vollkommenheit zu entfernen[2]). Die Quelle für seine Anschauungen in ihren Einzelheiten bilden die Stücke 74—78 der Dramaturgie. Sie sind nicht frei von Irrtümern aller Art. So meinte Lessing mit Schärfe, Aristoteles habe überhaupt keine strenge logische Definition der Tragödie geben wollen[3]), und das, obwohl im Text unmittelbar vorauf gesagt ist, es solle die Bestimmung des Wesens (*ὁρος της ουσιας*) der Tragödie folgen. Die Definition konnte sodann schon deswegen nicht den echten Sinn des Aristoteles erschließen, weil Lessing ein verderbter Text vorlag. Im Satze des sechsten Kapitels der Poetik: *εστιν ουν τραγῳδια μιμησις πραξεως σπουδαιας και τελειας, μεγεθος εχουσης, ἡδυσμενῳ λογῳ, χωρις ἑκαστον των ειδων εν τοις μοριοις, δρωντων και ου δι᾽ απαγγελιας, δι᾽ ελεου και φοβου περαινουσα την των τοιουτων παθηματων καθαρσιν*, fehlte *δρωντων* und — was die Erklärung derart erschwerte, daß Lessing zum mindesten das Außergewöhnliche des Gegensatzes empfand und mit ihm den Ringkampf der Gedanken aufnahm — es stand vor *δι᾽ ελεου* ein

---

[1]) Belege s. bei Gottschlich, a. a. O., S. 91 f.
[2]) H. D., 101.—104. St. S. ob. S. 482, Anm. 3.
[3]) H. D., 77. St.

αλλα. Daraus erklärt sich seine Übersetzung im 77. Stück: „Die Tragödie ist die Nachahmung einer Handlung . . . die nicht vermittels der Erzählung, sondern vermittels des Mitleids und der Furcht die Reinigung dieser und dergleichen Leidenschaften bewirket.“ Hierbei war nun ein Übersetzungsfehler unterlaufen, der von Lessing mit vollem Bewußtsein gemacht war, freilich nicht als sprachlich unrichtig erkannt werden konnte, nämlich die Übersetzung von *των τοιουτων παθηματων*; denn *τοιουτος* ist nur demonstrativ zu fassen im Sinne von „dieser“ oder höchstens noch „solcher“ rein demonstrativ genommen[1]). Dennoch hat Lessing in zwei Punkten die Forschung weitergeführt: einmal erkannte er, daß *των τοιουτων* auf die Begriffe *ελεος* und *φοβος* zurückweise und sich nicht auf alle und jede Leidenschaft beziehe, wie Corneille gemeint hatte, sodann bewies er aus dem Aristoteles selbst, daß *φοβος* nicht mit „Schrecken“, sondern nur mit „Furcht“ übersetzt werden dürfe, und erklärte aus dem 5. und 8. Kapitel des zweiten Buches der Rhetorik, daß es sich handle um die Furcht, „welche aus unsrer Ähnlichkeit mit der leidenden Person für uns selbst entspringt“, die Furcht, daß wir der bemitleidete Gegenstand selbst werden können. Mit einem Worte: diese Furcht ist das auf uns selbst bezogene Mitleid[2]). Leicht ward es ihm, Corneilles willkürliche Deutung, Aristoteles meine, die Tragödie könne entweder Furcht oder Mitleid erregen, zu widerlegen und die enge Verbindung der beiden Begriffe zu erhärten.

Ebenso leicht ward ihm, im Gegensatz zu den fast zahllosen Auslegern nach ihm und besonders nach Jacob Bernays' Erklärung des Begriffes (1857), die Übertragung und Erklärung des Begriffes *καθαρσις,* allein nur deshalb, weil ihm die ganze Schwere der philosophischen Aufgabe an dieser Stelle nicht zum Bewußtsein kam. Er nahm die naheliegendste Übersetzung „Reinigung“, hielt es für selbstverständlich, daß Aristoteles der Tragödie einen „moralischen Endzweck“ gegeben und war überzeugt, seinen Aristoteles so gut verstanden zu haben, daß er nunmehr imstande sei, diesen Endzweck treu dem aristotelischen Gedankengange zu erläutern. Die Tragödie soll, wie alle Gattungen der Poesie, uns bessern, und zwar, in ihrem Sonderfall, „soll das Mitleid und die Furcht, welche die Tragödie

---

[1]) J. Bernays, a. a. O., S. 27.
[2]) H. D., 75. St.
[3]) H. D., 77. St.

erweckt, unser Mitleid und unsere Furcht reinigen; aber auch nur diese reinigen und keine andere Leidenschaft"[3]). Die Erklärung dieser „Reinigung" glaubte Lessing ganz allein der Poetik entnehmen zu müssen, weil er die ihm wohlbekannte, auch von ihm genannte Stelle der Politik, VIII, 5, 1341 b 32 so verstand, daß Aristoteles an dieser Stelle nur von der Reinigung der Leidenschaften durch die Musik rede, dagegen von der Reinigung durch Dichtungen in der Poetik handeln wolle, wie er ja selbst sagt, und nun so verstand, als wenn zwischen beiden Arten der Reinigung ein Vergleich nicht erst anzustellen wäre, was in der bekannten Abhandlung von J. Bernays das Entscheidende ward. „Denn," so führt Lessing aus, „nach den verschiedenen Kombinationen der hier vorkommenden Begriffe muß der, welcher den Sinn des Aristoteles ganz erschöpfen will, stückweise zeigen, 1. wie das tragische Mitleid unser Mitleid, 2. wie die tragische Furcht unsere Furcht, 3. wie das tragische Mitleid unsere Furcht, und 4. wie die tragische Furcht unser Mitleid reinigen könne und wirklich reinige . . . Wer sich um einen richtigen und vollständigen Begriff von der aristotelischen Reinigung der Leidenschaften bemüht hat, wird finden, daß jeder von jenen vier Punkten einen doppelten Fall in sich schließet. Da nämlich, es kurz zu sagen, diese Reinigung in nichts anders beruhet, als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten, bei jeder Tugend aber, nach unserm Philosophen, sich diesseits und jenseits ein Extremum findet, zwischen welchen sie inne stehet: so muß die Tragödie, wenn sie unser Mitleid in Tugend verwandeln soll, uns von beiden Extremis des Mitleids zu reinigen vermögend sein; welches auch von der Furcht zu verstehen. Das tragische Mitleid muß nicht allein, in Ansehung des Mitleids, die Seele desjenigen reinigen, welcher zu viel Mitleid fühlet, sondern auch desjenigen, welcher zu wenig empfindet. Die tragische Furcht muß nicht allein, in Ansehung der Furcht, die Seele desjenigen reinigen, welcher sich ganz und gar keines Unglücks befürchtet, sondern auch desjenigen, den ein jedes Unglück, auch das entfernteste, auch das unwahrscheinlichste, in Angst setzet. Gleichfalls muß das tragische Mitleid, in Ansehung der Furcht, dem was zu viel, und dem was zu wenig, steuern; so wie hinwiederum die tragische Furcht, in Ansehung des Mitleids. Dacier aber hat nur gezeigt, wie das tragische Mitleid unsere allzu große Furcht mäßige: und noch nicht einmal, wie es dem gänzlichen Mangel derselben abhelfe, oder in dem, welcher allzuwenig emp-

findet, zu einem heilsameren Grade erhöhe: geschweige, daß er auch das übrige sollte gezeigt haben[1])."

Die von uns gesperrten Worte zeigen unzweideutig, daß Lessing mit seiner Erklärung der Katharsis die ethische Deutung gab. Er trat damit in die Reihe der lateinischen Ausleger seit den Tagen der Hochscholastik, der gewaltigste Abschluß (und zugleich Fortbildner) dieser Reihe[2]). Die lateinische Übersetzung bot purgatio oder purificatio, und die Kommentare zur Politik, die wir aus der Feder Alberts des Großen und Thomas von Aquins besitzen, deuteten sie auf Reinigung oder Befreiung von der Leidenschaft. Daneben hat der Franzose Dionysius Lambinus in seiner lateinischen Übersetzung der Politik (1567) die Begriffe expiatio und lustratio eingeführt, woraus Bernays[3]) schließen zu müssen glaubte, Lambinus wolle den Begriff der Katharsis als „Sühnung" deuten, als wenn es sich bei ihr um „eine durch bestimmte Zeremonien bewirkte Sühnung der Schuld" handle. Bernays scheint durch Fr. Wolfgang Reiz, der in seiner Ausgabe des 7. und 8. Buches der Politik (1776) Lambins Begriff der Sühnung zurückwies, zu seiner Annahme verleitet worden zu sein. Und doch hätte Bernays nicht übersehen sollen, daß die Begriffe expiatio und lustratio mit dem der purgatio in eine Linie gesetzt werden und daß der stärkste lateinische Begriff für Sühnung, lustratio, neben expiatio, dem allgemeineren, an die zweite Stelle trat. Es handelt sich unseres Erachtens nicht um die absichtsvolle Einführung eines neuen Begriffs, um der Katharsis einen neuen Sinn zu unterlegen, sondern um eine jenem humanistischen Zeitalter durchaus naheliegende und viel geübte rhetorische Häufung gut lateinischer Ausdrücke, die bei verwandten Bedeutungen gern zu mehreren gegeben werden. Was aber Lambin in diesem Falle damit besonders ausdrücken wollte, dürfte nicht schwer zu erraten sein: er wählte expiare und lustrare aus dem richtigen Empfinden heraus, daß es sich bei dieser „Reinigung" um einen ganz besonderen seelischen Vorgang handle, der durch purgare und purificare nicht klar genug bezeichnet ward. Er wollte demnach sagen: Katharsis heißt Reinigung, allein diese Reinigung ist in jenem höheren, innerlicheren Sinne zu verstehen, wie etwa ein Volk oder ein Heer durch Opfer gereinigt ward. Daß es sich bei der lustratio gewöhnlich um eine Reinigung von Schuld handelte,

[1]) H. D., 78. St.

[2]) S. Reinkens, a. a. O., S. 85ff., Bernays, a. a. O., S. 12f., 92—95.

[3]) S. 12, 94.

muß Lambin wohl bekannt gewesen sein, allein er wollte lediglich den Vorgang dieser Reinigung in Vergleich stellen mit dem bei einer Katharsis durch Musik und konnte sich um so mehr gegen den Verdacht einer Mißdeutung, wie diejenige Bernays' genannt werden muß, gesichert glauben, als im ganzen Zusammenhang der Politikstelle irgendein Gedanke an eine Schuld, von der gereinigt werden sollte, nicht obenauf liegt. Ebenso wie viel später Goethe, als auch er den Begriff der „Sühnung" zur Erläuterung seines Katharsisbegriffes verwandte[1]).

Spätere Übersetzungen rechtfertigen unsere Annahme: Der am wenigsten passende Begriff lustratio, dem aber schon Lambin in der ersten Stelle, wo Katharsis zu übertragen stand, nämlich 1341 a 21, gleichfalls nicht den ersten Platz zuwies, verschwindet und neben purgatio wird nur expiatio weiter überliefert, und zwar vermittelt durch Daniel Heinse über Friedrich Rappolt noch bis auf Harles' Poetikausgabe[2]). Was unsere Annahme weiterhin be-

---

[1]) In der „Nachlese zu Aristoteles' Poetik", 1826.

[2]) Die ersten Drucke der Politik, z. B. Paris 1506, setzen in VIII, c. 6. u. 7 purificatio, carmina purificativa; Pacius, Ausgabe der Poetik, Basel 1537, S. 20, gebraucht purgare, ebenso die Übersetzungen von P. Victorius. Des letzteren lateinische Übersetzung ist in der Folioausgabe der Politik zu Basel 1582 links, des Dionysius Lambinus' rechts vom griechischen Text gesetzt, was einen Vergleich leicht macht, und dieser Vergleich belehrt darüber, daß Lambin lediglich zur Verdeutlichung des Vorganges der „Reinigung" die beiden neuen Begriffe einführt, dabei aber selbst den Begriff lustratio in der eigenen Übersetzung nach und nach ausschaltet und bei purgare, und daneben expiare, stehen bleibt. So heißt es an der ersten Stelle VIII, c. 6: ad animos expiandos potius ac lustrandos seu purgandos quam ad erudiendos; s. S. 589; darauf c. 7, s. S. 593: (institutionis enim sive disciplinae et lustrationis sive expiationis gratia ea [sc. musica] utendum est: quid autem lustrationem seu expiationem appellemus etc. ...); ... cum utuntur musici cantibus animum furore levantibus ac purgantibus, proinde quasi curationem et purgationem consecuti sint ....; atque omnibus purgationem atque expiationem quandam contingere ...; cantus ad purgandos atque expiandos animos valentes. In den Anmerkungen zu diesen Stellen, s. S. 596, ist lustrare und lustratio gänzlich verschwunden, bei überwiegendem Gebrauch von purgare stellt sich hier schon die festere Verbindung mit expiare ein. Vgl. ut confirmet et purgationem hanc, quam dicit, id est allevationem animi motuum graviorum, exitum habere ac fructum, quem pollicetur, ferre, utitur simili significatque eosdem valde inquam commotos animo et quasi lymphaticos factos, curari sacris quibusdam cantilenis. Quod ita manifestum esse, ut nemo de hoc dubitare queat: ab omnibus enim hoc ita fieri animadverti et spectari posse, discutique furorem illum, cum usi fuerint can-

gründen hilft, nirgends hat man, bis auf Bernays, Lambin so verstanden, als ob er die Katharsis als Sühnung einer Schuld durch priesterliche Zeremonien fasse, als ob er überhaupt von einer Schuld rede. Deswegen hat Bernays Heinse zu Unrecht angegriffen, wenigstens was diese Übersetzung angeht. Wohl wirft Heinse mit seiner Zeit und auch seiner Jugend naheliegenden gewagten Kombinationen um sich: *καϑαρσις* soll aus der pythagoreischen Schule übernommen, soll der neuplatonischen ersten Stufe der Askese gleichzusetzen sein[1]), aber er läßt nicht den geringsten Zweifel darüber aufkommen, was er unter expiatio et purgatio versteht[2]). Wenn die Tragödie durch die Darstellung von Personen und Handlungen Furcht (Heinse sagt allerdings noch Schrecken, Schauder,

---

tibus, explando animo frangendisque vehementioribus illis motibus aptis, hi autem cantus nulli alii sunt, nisi quos sacros vocavit. Quod usu venire affirmat, ut scilicet ipsi liberentur eo quasi morbo, extenuatis illis moribus; quia ita, tanquam medicinam, consecuti sunt, extenuationem lenimentumque eorum motuum. Der anschließende erläuternde Absatz verwendet nur expiatio, der nächste nur purgare.

Der sprachkundige und bedachtsame Sylburg (1587) schreibt nur purgatio, ihm und Victorius folgt Conring in der Politik (1656). Es mag ein Beweis für die Unsicherheit und Mangelhaftigkeit des philologischen Verständnisses sein, daß, über Heinse geleitet, expiatio neben purgatio beliebt wird, und zwar bis auf Harles. Die Ausgabe der Poetik von Tyrwhitt (Oxford 1794, S. 16) hat wieder nur purgatio, ebenso die Ausgabe des Aristoteles, Paris, Didot, 1878. Im nämlichen Zeitpunkt, wo die klassische Philologie wieder erkräftigt ist, verschwindet expiatio.

[1]) Heinse, de trag. constitutione, 1643, S. 10, Übersetzung der Poetik, 1. Ausgabe, 1610 (nicht 1611, wie Bernays schreibt), S. 21.

[2]) Fr. Rappolt, a. a. O., S. 11, Heinse, de trag. const., S. 247, 18 bis 20: Hoc est, tragoedia, ut poesis tota, est imitatio, quae non laetam ut comoedia ac iucundam, verum seriam actionem et gravem, sed et absolutam, non abruptam neque semiplenam, pro subiecto habet. Quae sermone, harmonia et rythmo, quo sit gratior, instruitur et his tribus imitatur. Ita tamen ut non simul illa neque eodem omnia, verum suo singula adhibeantur loco. Cum nonnulla recitentur, alia ad canendum componantur, ut in (19) choro quaedam. — Sed nec nude explicat res gestas aut exponit, quod ab epicis plerunque fieri videmus, sed perpetua et personarum repraesentatione et actionum imitatur iisque actionibus horrorem pariter et miserationem movet. Quae eosdem in humano animo affectus mitigant aut sedant. Et si recte adhibeantur, defectum quoque eorum atque excessum expiant ac purgant; mediocritatem vero, quod hic primum est, relinquunt. Haec philosophi mens est. Dann über den usus: „quod terrorem in animo ac (20) misericordiam componat et parere rationi, ut oportet, duos hos affectus doceat“.

„horror") und desgleichen Mitleid erregt, so besänftigen und beruhigen diese Handlungen eben diese Leidenschaften im menschlichen Gemüte; und wenn sie recht in Wirkung treten, dann reinigen (expiant ac purgant) sie auch das Zuwenig und das Zuviel dieser Leidenschaften und hinterlassen das richtige Mittelmaß. Und Heinse ist auch darin Aristoteliker genug, um weiter zu schließen, daß dieser Vorgang ein intellektueller sei: die Vernunft kommt zur Herrschaft und unterwirft sich die beiden Leidenschaften Mitleid und Furcht, so daß sie beschwichtigt werden und ihr gehorchen, wie es sich bei dem Menschen, diesem animal rationale, billig gehört. Ein Abgehen von der ethischen Deutung der Katharsis liegt weder bei Lambin noch bei Heinse vor, sie findet sich auch nicht bei Lessing. Und darum hat Harles[1]) Lessing vollkommen recht verstanden, selbst wenn er die aristotelischen Kategorien ein wenig stärker aufträgt. Und ebenso ist Reiz im alten Gleise geblieben. Er wagte freilich den Vorgang der Katharsis mit der Reinigung und Befreiung von einer Krankheit zu vergleichen (quorum animus ab aliqua perturbatione tanquam morbo purgatur et liberatur), schied aber diese Heilung durch Musik durchaus nicht von dem ethischen Gebiete[2]).

Lessings Ansicht der aristotelischen Stelle blieb fast ein volles Jahrhundert in Geltung, der Sinn der „Reinigung" aber doch nach wie vor verhüllt. Es stand, wie Herder in seiner Untersuchung

[1]) Harles, a. a. O., S. 42f.: Alios quidem adfectus quoque potest purgare, quatenus est poema et imitatio actionis: id vero commune habet cum Epopoeïa et Comoedia: nec pertinet ad formam Tragoediae peculiarem. Purgatio autem adfectuum in eo consistit, quando metus et misericordia in animis spectatorum suis quasi finibus circumscribuntur et permutantur in habitus virtutis, ut docet Lessingius. (Diese Reinigung, ait, beruht in nichts anderem als in der Verwandlung der Leidenschaften, n. metus et misericordiae, in tugendhafte Fertigkeiten.) Habitus autem laudabiles Aristoteles vocat virtutes, Eth. l. 1, fin. Virtus vero quaelibet secundum philosophum consistit intra duo extrema ultra quae citraque facile sit ad peccandum. Eth. II, c. 5 et 6. Metus igitur tragicus et misericordia a metu et misericordia talibusque adfectibus sive perpessionibus ita purgat animum, ut vel ab illis ne nimis abripiatur et incalescat adeoque ut mitigetur vel ne frigescat, sed iusto modo et temperanter commoveatur.

[2]) Reiz, a. a. O., S. 104: omnis omnino cantus habet aliquid morale; nam aut contrahit animum aut dilatat aut commovet aut in tranquillitatem perducit. Hoc autem loco videntur proprie appellari cantus morales, qui animum contrahunt, activi, qui dilatant, instinctivi, qui commovent, exorgiazontes et cathartici, qui tranquillant. Nam cantus morales adhibendos ait esse ad puerorum disciplinam; caeteros ad otium et animi purgationem.

„Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten" (1778) schrieb: „Der Kunstrichter Aristoteles hat gut sagen: die Leidenschaften zu reinigen. Wie dies in jedem Moment des griechischen Trauerspiels geschah, wird immer ein Problem bleiben. Der Philosoph sagte ein Gesetz, zog aus den besten Situationen der besten Trauerspiele etwa die beste Absicht heraus und gab sie als Wirkung des Trauerspiels an; die einzelne Anwendung des Gesetzes ist das schwerste. Auch kann ich mir nicht vorstellen, daß Athen, wenn so viele Trauerspiele ihre Wirkung taten, zugleich so viel Lust an Aristophanes' Stücken fand, und in denselben, oft mit ziemlich ungereinigten Leidenschaften, selbst die Rolle spielte[1])".

Das Fesselnde in der Geschichte dieses Begriffs der Katharsis, wie so manches anderen, ist zu sehen, wie erst die allgemeine Anschauung vom Gesamtproblem sich wandeln mußte, bevor die philologische Deutung des Begriffs sich änderte. Solange die Ansicht von der ethischen Wirkung der Tragödie nicht ernstlich Anstoß erregte, fand niemand Anlaß, die Katharsis anders als ethisch auszulegen. In den Tagen Lessings begann aber schon der Kampf der neuen Ansicht von einer rein ästhetischen Wirkung, und zwar zuerst vertreten von einem Lessing im allgemeinen weit unterlegenen Geist, von Nicolai: Das Trauerspiel solle die Leidenschaften erregen. Am bekanntesten und viel erörtert ist dann der Einspruch Goethes geworden in der mit Meyer zusammen herausgegebenen Zeitschrift „Kunst und Altertum": „Nachlese zu Aristoteles' Poetik" (1826)[2]).

Schon Plautus wußte, daß die guten Lehren, welche auf der Bühne vorgetragen werden, auf die Sitten der Zuhörer keinen Einfluß haben:

Spectavi ego pridem comicos ad istum modum,
sapienter dicta dicere, atque iis plaudier,
cum illos sapientes mores monstrabunt populo.
Sed cum inde suam quisque ibant diversi domum,
nullus erat illo pacto, ut illi iusserant.

(Rudens, IV, 7, 23—27.)

Goethe ist von dieser Wahrheit immer durchdrungen gewesen[3]).

---

[1]) Werke, VIII, S. 376.

[2]) Vgl. m. Schrift: Goethe und Aristoteles, S. 6—18.

[3]) Schon in „Wilhelm Meisters Theatralischer Sendung" (s. Ausgabe von Harry Mayne, Stuttgart 1911, S. 148f.), also zu Anfang der achtziger

Abgesehen von zufälligen Leistungen, heißt es in der „Nachlese", kann keine Kunst sittlich wirken, und die Tragödie ist vollends dazu außerstande. Sie versetzt das Gemüt in Unruhe, in einen

---

Jahre des achtzehnten Jahrhunderts, läßt er Wilhelm in idealer Begeisterung über den großen Erfolg der Gauklergesellschaft sich dahin äußern — in Sätzen, die im Sinne eines Wunsches zu deuten sind, dessen Erfüllung an den tatsächlichen Verhältnissen scheitert —: „Welcher Schriftsteller, welcher Schauspieler würde nicht glücklich sein, wenn er einen solchen allgemeinen Eindruck erregte, wenn man gute, edle, der Menschheit würdige Gefühle ebenso allgemein durch einen elektrischen Schlag ausbreiten und ein solches Entzücken dadurch unter den Menschen erregen könnte, wie diese Leute es durch ihre sichtbaren Stücke getan haben; wenn man dem Volke oder den Besten daraus das Mitgefühl alles Menschlichen geben und sie mit der Vorstellung des Glückes und Unglückes, der Weisheit und Torheit, des Unsinns und der Albernheit entzünden und erschüttern und ihr stockendes Innere in Bewegung setzen könnte! Dann möchte vielleicht das vorgehen, was der alte Philosoph von dem Trauerspiele verspricht, daß es die Leidenschaften reinige." Aus dem „medizinischen" Vergleich vom „stockenden Innern" auf eine der medizinisch-therapeutischen Wirkung der Katharsis gleiche oder ähnliche Absicht in den Goetheschen Sätzen zu schließen, halte ich für allzu stark durch Bernays beeinflußt und unrichtig; diese Goethe fernliegende Ansicht vermutet bei ihm F. Boll, dem ich den Hinweis auf diese und die folgende Stelle in der „Theatralischen Sendung" verdanke (s. Berl. Philol. Wochenschrift, 36. Jahrgang, 8. 7. 1916, Heft 28).

Die zweite von Boll angeführte Stelle, die so kräftig von der Wirkung auf den Zuschauer spricht, dürfte nicht, wie Boll meint, von Shakespeare beeinflußt sein oder sicherlich nicht von ihm allein oder zuerst, sondern sie deckt sich mit Gedanken Mendelssohns in den „Briefen über die Empfindungen" (s. Schriften, II, 1880, S. 13—80), die Goethe in Lessings Hamb. Dram., 76. Stück, lesen konnte und daher sicher kannte. Ich lasse sie hier aufeinander folgen. Goethe, a. a. O., S. 109f.: „Von jedem was dem Menschen Sonderbares begegnet, wird er innig gerührt. Ein Übel, das vorüber ist, wird ihm zu einem Schatze der Erinnerung für sein ganzes Leben. Was andern Sonderbares widerfährt, davon sind die Geschichten höchst willkommen, sie seien nun aus der vergangenen Zeit aufbewahrt oder sie werden zu uns als Neuigkeiten von fremden Weltgegenden herübergebracht. Am stärksten aber wird das Volk gerührt von allem, was unter seine Augen gebracht wird. Weit mehr als eine ausführliche Beschreibung zieht ein gesudeltes Gemählde, ein kindischer Holzschnitt den dunkeln Menschen an. Und wieviel Tausende sind, die in dem vortrefflichsten Bilde nur das Mährchen erblicken. Die großen Bilder der Bänkelsänger drücken sich weit tiefer ein als ihre Lieder, obgleich auch diese die Einbildungskraft mit starken Banden fesseln.

Was kann nun einen größeren Eindruck auf die Menge machen, als wenn der Held selbst gleichsam vor ihnen aus dem Grabe aufersteht, vor ihnen handelt, spricht, sein Innerstes entdeckt, leidet und in der erdichteten

„vagen unbestimmten Zustand“ und hindert deswegen eher den Fortschritt einer „wahrhaft sittlichen inneren Ausbildung“. Statt sich „gebessert“ zu fühlen, müßte ein besinnlicher Zuschauer über

---

Gefahr zuletzt umkommt? Wieviel Tausende werden unwiderstehlich nach einer Exekution, die sie verabscheuen, hingerissen, wie ängstet sich die Brust der Menge für den Übeltäter, und wie viele würden unbefriedigt nach Hause gehen, wenn er begnadigt würde und ihm der Kopf sitzen bliebe? Das sprudelnde Blut, das den bleichen Nacken des Schuldigen färbt, besprengt die Einbildungskraft der Zuschauer mit unauslöschlichen Flecken; schaudernd, lüstern blickt die Seele wieder nach Jahren zu dem Gerüste hinauf, läßt alle fürchterliche Umstände wieder vor sich erscheinen und scheut es, sich selbst zu gestehen, daß sie sich an dem gräßlichen Schauspiele weidet. Viel willkommener sind jene Exekutionen, welche der Dichter veranstaltet.

Der gesunde Mensch kann durch nichts gerührt werden, daß nicht zugleich die Saiten seines Wesens erschüttert werden sollten, von denen die entzückenden Harmonien des Vergnügens auf ihn herabströmen. Und selbst grausame zerstörende Begierden, worüber man sich auch bei Kindern entsetzt, die man durch Strafen zu vertreiben sucht, haben geheime Wege und Schlupfwinkel, wodurch sie zu den allersüßesten Vergnügungen hinübergehen. Alle diese innerlichen Gänge und Wege werden durch Schauspiele, besonders durch die Tragödie, mit elektrischen Funken durchschüttert, und ein Reiz ergreift den Menschen; je dunkler er ist, je größer wird das Vergnügen.“

Mendelssohn, a. a. O. (nach Lessing): „Seht jene Menge, die sich um einen Verurteilten in dichte Haufen dränget. Sie haben alle Greuel vernommen, die der Lasterhafte begangen; sie haben seinen Wandel und vielleicht ihn selbst verabscheuet. Itzt schleppt man ihn entstellt und ohnmächtig auf das entsetzliche Schaugerüste. Man arbeitet sich durch das Gewühl, man stellt sich auf die Zehen, man klettert die Dächer hinan, um die Züge des Todes sein Gesicht entstellen zu sehen. Sein Urteil ist gesprochen; sein Henker naht sich ihm; ein Augenblick wird sein Schicksal entscheiden. Wie sehnlich wünschen itzt aller Herzen, daß ihm verziehen würde! Ihm? dem Gegenstande ihres Abscheus, den sie einen Augenblick vorher selbst zum Tode verurteilt haben würden? Wodurch wird itzt ein Strahl der Menschenliebe wiederum bei ihnen rege? Ist es nicht die Annäherung der Strafe, der Anblick der entsetzlichsten physikalischen Übel, die uns sogar mit einem Ruchlosen gleichsam aussöhnen und ihm unsere Liebe erwerben? Ohne Liebe könnten wir unmöglich mitleidig mit seinem Schicksale sein.“

Soweit Lessing. Zum Vergleich ist aber auch noch der folgende Absatz, der die Briefe M.s abschließt, heranzuziehen, der so beginnt: „Um wieviel mehr muß also nicht die theatralische Vorstellung unzähliger Unglücksfälle, denen ein Tugendhafter unterliegt, unsre Liebe zu seinen Vollkommenheiten erhöhen und ihn in unsern Augen würdiger machen usw.“, Schriften, herausg. von Moritz Brasch, II, 1880, S. 80.

sich als sittliche Persönlichkeit in schwere Bedenken geraten, eben weil er, zu Hause angekommen, sich in nichts geändert fühlt. Aus dieser richtigen Empfindung und Erkenntnis heraus gelangte Goethe aber nur zu einer gewaltsamen Auslegung der Katharsis. Wider alle Grammatik übersetzte er die aristotelische Definition der Tragödie, verstand unter Katharsis die „aussöhnende Abrundung", eine „Sühnung", eine „Lösung, die zum Abschluß unerläßlich, wenn die Tragödie ein vollkommenes Dichtwerk sein soll", machte also die Katharsis zu einer Aufgabe des tragischen Dichters.

Bevor wir auf die Stellungnahme Lessings zurückgehen, soll hier noch geprüft werden, ob sich etwa bei Goethe Stellen finden, welche auf die medizinisch-pathologische Auslegung der Katharsis hinweisen, wonach sie die „erleichternde Entladung solcher (mitleidigen und furchtsamen) Gemütsaffektionen[1])" bedeutet. Als erster hat E. Szanto[2]) solche Stellen zu finden gemeint, von denen eine nur beachtenswert erscheint, nämlich aus dem 5. Kapitel der „Wanderjahre": „Hier nun konnte die edle Dichtkunst abermals ihre heilenden Kräfte erweisen. Innig verschmolzen mit Musik, heilt sie alle Seelenleiden aus dem Grunde, indem sie solche gewaltig angeregt, hervorruft und in auslösende Schmerzen verflüchtigt". Ohne Zweifel liegt hier ein unmittelbarer Einfluß der aristotelischen Politik VIII, 5 vor, da Goethe in der genannten „Nachlese" in fast denselben Wendungen von der Wirkung der Musik spricht. Ja, da die Dichtkunst „innig verschmolzen" mit Musik auftritt, so unterliegt es ferner kaum dem Zweifel, daß die „edle Dichtkunst" **wesentlich** nur deswegen ihre heilenden Kräfte erweisen konnte, so daß Goethe in der kathartischen Wirkung der **Musik** mit Aristoteles übereinstimmt. Für eine pathologische Wirkung der Dichtkunst allein findet sich bei ihm kein einziger haltbarer Beleg[3]). Die alte bei den griechischen Schriftstellern[4]) Plutarch, Jamblichus und Proklus gesuchte medizinische Wirkung der Tragödie ist in ihrer ganzen Einseitigkeit am

---

In beiden Fällen wird das Problem der **Rührung** zu erklären versucht; vielleicht, daß dieser Hinweis die Untersuchungen, die E. **Heyfelder**, Ästhetische Studien, 2. Heft, 1905: Die Illusionstheorie und Goethes Ästhetik, S. 53ff., 77 usw., wo H. den Begriff der Rührung bei Goethe zu bestimmen sucht, aufgenommen hat, in etwas fördern kann.

[1]) **Bernays**, a. a. O., S. 21.

[2]) Goethe-Jahrbuch, VI, 1885, S. 320f. S. m. Schrift: Goethe und Arist., S. 17.

[3]) S. ob. S. 468, Anm.

[4]) **Reinkens**, a. a. O., S. 86ff.

kräftigsten nach Goethes Tagen von Weil (1848) ausgesprochen, darauf von Bernays (1857) ohne Kenntnis der Weilschen Abhandlung zum Allgemeingut der Katharsis-Forschung gemacht worden[1].

Die Entwicklung der Frage, was Aristoteles unter der Wirkung der Tragödie verstanden hat, scheint bis heute dahin geklärt zu sein, daß Aristoteles darin einen ethischen und zugleich ästhetischen Vorgang gesehen hat, selbst dann, wenn er der Katharsis eine pathologischen Zuständen verwandte Wirkung zuschrieb[2]. Was berechtigte demnach Goethes Entrüstung? Er lehnte sich auf gegen eine Auffassung des Theaters, nach der sie eine moralische Besserungsanstalt wäre, gegen jede Annahme einer moralisch-lehrhaften Abzweckung der Tragödie. Diese aber las er ebenso einseitig in Lessing hinein, wie es ungezählte vor und nach ihm getan haben. Nun aber ist mit Recht darauf hingewiesen worden[3], daß Lessing ausdrücklich den moralischen Endzweck, „welchen Aristoteles der Tragödie gibt und den er mit in die Erklärung derselben bringen zu müssen glaubte", eben durch diesen hier wiedergegebenen zweiten Relativsatz nicht als einen notwendigen Bestandteil der Definition der Tragödie ansieht. Dies aber Aristoteles entgegen anzunehmen, lag Lessing um so mehr fern, als er den Endzweck der Kunst im Vergnügen, im ästhetischen Genuß sah, der freilich eine sittliche Wirkung in sich schloß. Auch in dieser Annahme durfte er sich nun in Übereinstimmung mit Aristoteles glauben, für den die Wirkung der Tragödie zugleich momentan eine sittliche sein muß, aber insofern sie auch eine ästhetische ist; „denn das Ethos beruht nach ihm zu einem höchst wesentlichen Teile sowohl auf der richtigen Beschaffenheit des Empfindens als auf der daraus hervorgehenden richtigen Art sich zu freuen (der richtigen *μεσοτης* der *παθη* und *ορθως χαιρειν*"[4]). Daher ist Lessing dem ursprünglich aristotelischen Sinne näher geblieben, als seit den ersten Angriffen auf seine Erklärung immer beachtet worden ist, und Goethe hat trotz seiner

---

[1]) Reinkens, a. a. O., S. 94ff. Vorgänger dieser beiden nennt auch Bywater in seiner Ausgabe der Poetik, S. 152ff. S. weiteres zur literarischen Fehde nach Bernays' Schrift bei Reinkens, S. 97ff., in m. Schrift: Goethe u. Ar., S. 12ff.

[2]) So stimmen für den ethischen und ästhetischen Charakter Ed. Müller, Brandis, Susemihl, Zeller, Baumgart, Gottschlich, Pohl, Finsler u. a., freilich in sehr verschiedenen Abstufungen.

[3]) Vgl. Gottschlich, a. a. O., S. 40f.; s. auch Baumgart, a. a. O., S. 78ff.

[4]) Baumgart, a. a. O., S. 80f.

grammatisch unhaltbaren Übersetzung die wahre Meinung des Aristoteles herausgefühlt, nämlich, daß die Tragödie nicht lediglich auf eine moralische Besserung des Zuschauers abzielt.

Die erste Bekanntschaft Goethes mit der aristotelischen Poetik hatte Lessings Dramaturgie angeregt. Unter ihrem Einfluß stand Goethe, als er in den Jahren 1767/68 in Leipzig studierte, also damals, als er, nach eigenem Geständnis, die Poetik in einer Übersetzung, und zwar derjenigen von Curtius, las, „doch auch von dem Sinne des Werkes gar nichts begriff“[1]. Bei dem jungen Dichter hatte weder „die Schärfe des Aristoteles“ noch die „Fülle des Plato“ gefruchtet. Der Schulphilosophie, wie sie ihm in Leipzig und sonst geboten ward, ließ er wohl das Verdienst, „alles dasjenige, wonach der Mensch nur fragen kann, durch angenommene Grundsätze in einer beliebten Ordnung unter bestimmten Rubriken vorzutragen“, empfand aber, sie hätte sich „durch das oft dunkle und unnützscheinende ihres Inhalts, durch unzeitige Anwendung einer an sich respektablen Methode und durch die allzugroße Verbreitung über so viele Gegenstände der Menge fremd, ungenießbar und endlich entbehrlich gemacht“[2]. Für Aristoteles konnte diese Erkenntnis gewiß nicht einnehmen.

Die Dramaturgie hatte dagegen Goethe zu einem überlegenen Urteil über das französische Drama verholfen, das ihn gegen Einwirkungen von dieser Seite während seiner Straßburger Zeit völlig schützte. In Straßburg geriet er unter Herders Einfluß, der ihn besonders auf Shakespeare hinwies, und im engeren Freundeskreise wirkte die Kunst des englischen Dichters revolutionierend. In seiner gedankentiefen Rede zum „Schäkespears-Tag“ 1771 erklärt Goethe von der Herrschaft der drei Einheiten frei zu sein; der „Götz“, dieses alle bisherigen Regeln der Dramentechnik verspottende Werk, ging ihm bereits im Kopf herum. Wie sich die Stimmung der jungen Stürmer zu Straßburg gegen Aristoteles entlud, dafür bieten Jakob Michael Reinhold Lenz’ ungenannt erschienene „Anmerkungen übers Theater nebst angehängten übersetzten Stück Shakespears“[3]

[1] Soweit das Folgende die Anschauungen Goethes betrifft, verweise ich auf die Schrift: Goethe und Aristoteles. Nur einige wenige ergänzende Hinweise werden in diesem Werke unter dem Texte vermerkt, alle weiteren Belege unterlassen werden. Neu ist in diesem Zusammenhange u. a. der Versuch, den Einfluß Herders auf die Bildung des G.schen Urteils über Aristoteles zu bestimmen.

[2] Aus meinem Leben. II. Teil. 6. u. 7. Buch.

[3] Leipzig, 1774. Er hatte übersetzt: Love's Labour lost.

eine gute Probe. Es ist dies eine Schrift, die, wie der Verfasser behauptet, zwei Jahre vor dem Erscheinen der „Deutschen Art und Kunst“, die Herder mit Goethe zusammen 1773 herausgab, und des „Götz“ in einer Gesellschaft guter Freunde vorgelesen sein soll, demnach in die Straßburger Zeit fällt und höchstwahrscheinlich unter den Zuhörern auch Goethe gehabt hat.

Aristoteles erscheint als der gute, alte Herr, dem man wohlerzogen begegnet, über den sich die Jugend aber weit hinaus gelangt weiß. „Ich habe eine große Hochachtung für den Aristoteles, obwohl nicht für seinen Bart[1].“ Lenz zieht heftig gegen eines der aristotelischen Fundamentalgesetze los, das so viel Lärmen gemacht habe, bloß weil es so klein sei, gegen die „erschröckliche jämmerlichberühmte Bulle von den drey Einheiten[2]“. Und wie Goethe in seiner Shakespeare-Rede: Natur! Natur! ausruft, so fordert Lenz als Muster und Vorbild stets die Natur. „Zum Henker, hat denn die Natur den Aristoteles um Rat gefragt?“ Aristoteles habe die Personen nicht handeln lassen, um ihre Sitten darzustellen, sondern die Sitte nur um der Handlungen willen eingeführt. So käme es, daß die ihm folgenden Franzosen auf der Bühne keine Charaktere hätten; alle Helden hätten nur ein Gesicht, sie wären wie Charaktermasken bei einem Ball. Ganz anders, wenn der dramatische Dichter eine sichere Hand habe, in welcher der Puls der Natur schlüge, vom göttlichen Genius geführt. „Die Mannigfaltigkeit der Charaktere und Psychologien sind die Fundgrube der Natur, hier allein schlägt die Wünschelrute des Genies an. Und sie allein bestimmt die unendliche Mannigfaltigkeit der Handlungen und Begebenheiten in der Welt[3].“ Was nützte es da, wenn sich Harles in seiner Ausgabe der Poetik (1780)[4] mit alter Schulweisheit gegen diese Ausführungen wandte, wenn er gar noch wähnte, mit dem Abdruck des Kapitels de moribus aus den „Institutiones poeticae“ Vossens dem Streit ein gewichtiges Glied einzufügen? Lächerlich wirkt es und bezeugt die Weltfremdheit des Gelehrten; die Zeit war in diesem Stück längst über ihn und seinen Meister hinweggegangen. Im gleichen Vorwort hatte sich Harles ebenfalls schon, und zumeist anerkennend, mit Lessing gemessen, doch ohne

---

[1]) S. 11.

[2]) S. 27.

[3]) S. 22, 34, 39, 49ff.

[4]) Arist. de poetica liber gr. et l. etc. Lips., 1780; s. Vorrede und S. 248ff.: de moribus.

ganz zu fühlen, daß eine Zeit eingeleitet war, für die auch Aristoteles dereinst neu, anders gelesen und gedeutet werden mußte.

Den Beginn dieser neuen Lesung hat schon Goethe gemacht. Wenn er 1797 zu Aristoteles' Poetik zurückfand und sich seitdem mit unbeschränkt anerkennenden Worten über sie äußert, so hat keine alte Gelehrsamkeit ihn überzeugt, sondern das eigene Erleben ihn den Wert dieser Theorie der Dichtkunst gelehrt. Die Forderung der großen Formen in der Kunst und dies, daß alle große Dichtung an festgefügte strenge Technik gebunden ist, was Lessings ästhetische Theorie bestimmt hatte[1]), hat er in ihrem Recht und ihrem Werte erkannt. Und wie eine Vereinigung der Überzeugungen des Jünglings und des Mannes klingt das Wort des Greises (1827): „Stünde mir jetzt, in ruhigerer Zeit, jugendlichere Kraft zu Gebot ... die Natur und Aristoteles würden mein Augenmerk sein. Es ist über alle Begriffe, was dieser Mann erblickte, sah, schaute, bemerkte, beobachtete".

Da sich nur vermuten läßt, daß Goethe sich in den dreißig Jahren nach der Leipziger Studienzeit, abgesehen von dem erwähnten Beitrag aus der Physiognomik[2]), einmal, und zwar 1782, von einer naturwissenschaftlichen Schrift des Aristoteles „mit Mühe losriß", möchte man geneigt werden zu fragen, was oder wer ihn auf die aristotelische Poetik gebracht und dabei sein Urteil günstig beeinflußt haben könnte, ohne daß damit die Selbständigkeit des Goetheschen Urteils, d. h. seine Übereinstimmung mit den Grundanschauungen der Persönlichkeit Goethes, in Frage gestellt werden soll. Goethe suchte in der Poetik, wie er selbst bezeugt, Aufschluß über das epische Gedicht, den er, wie er an Schiller schreibt, gar nicht in dem Sinne fand, wie sie beide ihn wünschten; dennoch wird die Poetik zur Klärung der Gedanken beigetragen haben, die Goethe in dem Aufsatze „Über epische und dramatische Dichtung" (1797) niederlegte. Suchten aber die Freunde literarische Aufklärung über diese Fragen, dann werden sie nicht an Herder vorübergegangen sein, dessen Urteil bei Goethe stets hoch galt, wenn auch die erste Freundschaft längst erkaltet war. Was von ihm kam, hat immer Goethes Beachtung gefunden, so daß Herders Schriften eine Quelle für unbewußte Urteilsbildung auf jeden Fall darstellen. Herder aber sprach nicht das übliche wegwerfende Urteil nach, sondern

---

[1]) W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 1906. S. 28.
[2]) S. oben S. 440.

hielt fest an der überzeitlichen Bedeutung des „tiefsinnigen Aristoteles, der durch und durch Philosoph war[1])“.

Was er preisgab, das waren die spekulativen Schriften. Die Naturgeschichte sei geblieben, weil sie sichere Data, Erfahrung gäbe; „wo er die Theorie seiner Wissenschaft mit allgemeinen Lehrsätzen und Hirngespinsten von Abstraktion anfing: Logik, Metaphysik, Physiognomik . . . diese Hirngespinste sind untergegangen und haben nur zulange den menschlichen Geist gefesselt[2])“. So rühmte auch Goethe immer von neuem, „wie sich Aristoteles bloß an die Erfahrung hält“, ein „Mann der Tatsachen“ sei, und ähnlich ist beider Anerkennung der Verstandesmacht. Goethe spricht vom „Verstand in seiner höchsten Erscheinung“, Herder nennt Aristoteles zwar auch trocken[3]), preist aber in denselben „Kritischen Wäldern“ an ihm die Gabe zu definieren, die er bei keinem Philosophen in kürzerer, bündigerer Vollkommenheit als gerade bei Aristoteles (und Baumgarten) kenne[4]). Er ist ein „vester Knochenmann, wie der Tod, ganz Disciplin, ganz Ordnung“ [5]), „ein ausnehmender Meister in Unterscheidungen und bestimmten Worterklärungen“ und der „strengste der griechischen Philosophen“, darum auch der „theatralische Gesetzgeber[7])“. „Ein ganz anderer (als Sokrates) war Aristotelis Geist, der scharfsinnigste, vesteste und trockenste vielleicht, der je den Griffel geführet. Seine Philosophie ist freilich mehr die Philosophie der Schule, als des gemeinen Lebens, insonderheit in den Schriften, die wir von ihm haben und nach der Weise, wie man sie gebrauchte; um so mehr aber hat die reine Vernunft und Wissenschaft durch ihn gewonnen, so daß er in ihrem Gebiet wie ein Monarch der Zeiten dasteht. Daß die Scholastiker meistens nur auf seine Metaphysik verfielen, war ihre, nicht Aristotelis Schuld, und doch hat sich auch an solcher die menschliche Vernunft unglaublich geschärfet. Sie reichte barbarischen Nationen Werkzeuge in die Hände, die dunklen Träume der Phantasie und Tradition zuerst in Spitzfindigkeiten zu verwandeln, bis sie sich damit allmählich selbst zerstörten. Seine besseren Schriften aber, die Natur-

---

[1]) Über die neueste deutsche Literatur, 1768. Werke, a. a. O., II, S. 80.
[2]) IX, S. 444.
[3]) III, S. 283; XIV, S. 128.
[4]) IV, S. 16.
[7]) Briefe, das Studium der Theologie betr. 25. Brief, XI.
[6]) XV, S. 230, 398.
[7]) II, S. 83.

geschichte und Physik, die Ethik und Moral, die Politik, Poetik und Redekunst erwarten noch manche glückliche Anwendung. Zu beklagen ist's, daß seine historischen Werke untergegangen sind, und daß wir auch seine Naturgeschichte nur im Auszuge haben. Wer indessen den Griechen den Geist reiner Wissenschaft abspricht, möge ihren Aristoteles und Euklides lesen: Schriftsteller, die in ihrer Art nie übertroffen wurden: denn auch das war Platons und Aristotelis Verdienst, daß sie den Geist der Naturwissenschaft und Mathematik erweckten, der über alles Moralisieren hinaus ins Große geht und für alle Zeiten wirket . . . Zu allem Gewissen der Wissenschaft, wie zu allem Schönen der Form ist in Griechenland der Grund gelegt worden; leider aber, daß uns das Schicksal von den Schriften seiner gründlichsten Weisen so wenig gegönnt hat! Was übriggeblieben ist, ist vortrefflich; das Vortrefflichste ging vielleicht unter[1]."

Tritt Herder neben Lessing, wenn er Aristoteles und Euklid zusammenstellt, so deckt sich sein Lob des „Monarchen aller Zeiten" in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" mit Goethes Anschauung, daß Aristoteles samt Plato und der Bibel die Fundamente wären, auf die man immer wieder zurückkomme. In einem Urteil aber würden sich beide nicht gefunden haben. Schreibt Herder, Aristoteles habe den „wahren Sinn der Menschheit" (sensus humanitatis) besessen[2], was von Herders Standpunkte aus die allerhöchste Anerkennung enthält, die er für einen Menschen empfinden konnte, so verspürte Goethe sicher an Aristoteles gerade einen Mangel an Menschlichem in dem Sinne, wie er es verstand. Aristoteles mußte ihm, im Vergleich mit Herder, um so viel ferner stehen, als Goethe weniger Philosoph von Fach war, was immerhin Herder zu sein beanspruchen durfte.

Weniger ist Schiller vom aristotelischen Geiste berührt gewesen; erst spät lernt er die Poetik kennen und hat zu anderen Lehren zudem niemals sich geäußert. Hat er etwas anderes von ihm gelesen, so dürfte es sich auf den Abschnitt beschränken, den sein Schulbuch, Gesners Chrestomathie, enthielt. Einen nennenswerten Einfluß auf seine Gedankenwelt konnten jedoch diese Kapitel der Rhetorik unmöglich ausüben, ihm nicht einmal eine charakteristische Probe aristotelischen Geistes geben. Überhaupt verraten Schillers ästhetische Anschauungen erst in der letzten Periode, daß

[1]) XIV, S. 128f.
[2]) IX, S. 305.

sie sich mit gewissen aristotelischen decken, also erst dann, als sie bereits sich gefestigt hatten. Nur mittelbar hatte bei dieser Urteilsbildung Aristoteles mitgeholfen. Drei Stufen der Entwicklung der ästhetischen Theorie Schillers stellen sich für unsere Betrachtung in diesem Zusammenhange heraus: die erste ist vorlessingsch und fällt in den Beginn der achtziger Jahre, die zweite zeigt stärkeren Einfluß Lessings und währt bis 1797, wo die Bekanntschaft mit Aristoteles' Poetik einsetzt, die er, Schiller, nach eigenem Zeugnis vorher nicht in die Hand bekommen hatte[1]).

Die Vorrede zu den „Räubern" (1781)[2]) verrät aus jugendlicher Zurückhaltung ein Urteil, das sich vor der Überlieferung zu bergen sucht, alles aus dem Gefühl heraus, kein „regelrechtes" Stück zu bieten. Es sei nur eine dramatische Geschichte. Aber es wäre, so meint er, doch eine „widersinnige Zumutung" gewesen, „binnen drei Stunden drei außerordentliche Menschen zu erschöpfen, deren Tätigkeit von vielleicht tausend Räderchen abhänget, sowie es in der Natur der Dinge unmöglich kann gegründet sein, daß sich drei außerordentliche Menschen auch dem durchdringendsten Geisterkenner innerhalb 24 Stunden entblößen. Hier war Fülle ineinander gedrungener Realitäten vorhanden, die ich unmöglich in die allzuengen Pallisaden des Aristoteles und Batteux einkeilen konnte". Er will nur die Vorteile der dramatischen Methode, „die Seele gleichsam bei ihren geheimsten Operationen zu ertappen", benutzt haben, „ohne sich übrigens in die Schranken eines Theaterstücks einzuzäunen oder nach dem so zweifelhaften Gewinn bei theatralischer Verkörperung zu geizen". Und im Aufsatz „über das gegenwärtige deutsche Theater", der 1782 im Württembergischen Repertorium der Literatur erschien, trägt die Aufgabe, die Schiller dem Theater setzt, „die reinern Begriffe von Glückseligkeit und Elend umso nachdrücklicher in die Seele zu prägen, als die sinnliche Anschauung lebendiger ist, denn nur Tradition und Sentenzen", ganz das Gepräge der Zeit vor Lessing, ist „ein Niederschlag der alten Auslegung des Aristoteles, die das Theater an die Seite der Kanzel setzte[3])". Im „Geisterseher" (1786) ist dann im letzten Zehntel des ersten Buches die Rede von den „unerbittlichen drei Einheiten des

---

[1]) Brief vom 5. 5. 1797, s. Briefe, herausgeg. von Fritz Jonas, V, S. 188.

[2]) Sämtliche Werke, herausgeg. von O. Güntter und G. Witkowski, IV, S. 49.

[3]) Minor, I, S. 506; Sämtliche Werke, a. a. O., XVII, S. 150, 668.

Aristoteles", ohne daß dazu Stellung genommen würde[1]) . . . alles in allem Lehren, die, wie in einem erhaltenen Schulheft Schillers, über Batteux und Sulzer auf den mißverstandenen Aristoteles zurückgehen. So liegt der Abhandlung des Jahres 1782 Sulzers Aufsatz über die Nützlichkeit der dramatischen Kunst zugrunde, gewiß auch Vorträge seiner Lehrer, dazu zeigt sich Bekanntschaft mit der Hamburgischen Dramaturgie, auf die zum Schluß Bezug genommen wird, doch herrschen Lessingsche Gedanken nirgends vor. Eher spricht der jugendliche Dichter das Urteil der Stürmer und Dränger von der Art Lenzens nach über die lebensarmen, puppenhaften Personen der französischen Bühne und versucht schon den am englischen Drama gebildeten Begriff der Natur umzugestalten und mit dem des Maßes zu vermählen.

Von 1788 an ist festzustellen, wie Schiller der aristotelischen Theorie verwandte Gedanken äußert, so wenn er, im Briefe an Körner vom 7. 1. 1788, für ein Drama geschichtlichen ebenso gut wie für eins frei erdachten Stoffes die „philosophische innere Notwendigkeit" und das „Unterrichtende" fordert oder, im Schreiben an Karoline von Beulwitz vom 10. 12. 1788, der Geschichte zwar den Vorzug der Wahrheit vor der poetischen Darstellung einräumt, dann aber den Einwand erhebt, ob nicht die innere Wahrheit, die philosophische oder Kunstwahrheit, die in ihrer ganzen Fülle in jeder poetischen Darstellung herrschen müsse, ebensowohl viel Wert habe als die Geschichte; denn so lerne man nicht ein Individuum, sondern den Menschen, die Gattung kennen . . . ein Gedanke, der an den bekannten aristotelischen anklingt, die Poesie ist philosophischer und von größerer Bedeutung als die Geschichte. Doch hat Schiller ihn schwerlich als einen aristotelischen gekannt, lernte ihn als solchen vielmehr erst 1797 kennen und stimmte ihm dann sofort lebhaft zu[2]). Wie stets auf dieser Stufe kann die Hamburgische Dramaturgie eine Bekanntschaft mit Aristoteles vermittelt haben. Sie gelangt zu vollerer Geltung, und durch sie Aristoteles, in dem Aufsatze „über die tragische Kunst", der 1792 im zweiten Stück der neuen Thalia erschien, jedoch im Sommer 1790 gearbeitet ward. Die Tragödie wird darin bestimmt als „dichterische Nachahmung einer zusammenhängenden Reihe von Begebenheiten (einer vollständigen Handlung), welche uns Menschen in einem Zustand des

[1]) Werke, XIII, S. 158.

[2]) Briefe, V, S. 190, s. u. S. 513f.; vgl. Primer, Schillers Verhältnis zum klassischen Altertum, 1905, S. 39f.

Leidens zeigt und zur Absicht hat, unser Mitleid zu erregen[1])". Diese Bestimmung nebst der Ausführung dazu weist auf das 77. Stück der Dramaturgie hin und weckt nur dadurch Verwunderung, daß Schiller den Begriff der Furcht ausschaltet, wie sich die Abhandlung „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen" (1792) gleichfalls nur dem Begriffe des Mitleids zuwandte. Das ist um so auffallender, als die Besprechung des Egmont in der Allgemeinen Literaturzeitung 1787 den letzten Zweck der Tragödie in der Erregung von Furcht und Mitleid setzte. Später hat Schiller wohl Furcht und Mitleid zusammen genannt, allein wir besitzen darüber nur Zeugnisse aus der Zeit nach seiner Lesung der Poetik. Damit änderte sich jedoch nicht Schillers Auffassung der Furcht in ihrem Wesen. Vielmehr ist ihm noch in späteren Jahren das Mitleiderregende an sich auch das Furchterregende, weil diese Furcht aus der Spannung des Zuschauers hervorgeht, welche die dramatische Verwicklung weckt. Außerdem scheiden die an Kant genährten sittlichen Anschauungen Schiller vom Stagiriten, und sie verboten es ihm, dem tragischen Dichter eine rein im Natürlichen wurzelnde sinnliche Empfindung, wie die Furcht, als Aufgabe zu setzen.

Immerhin sehen wir Schiller ein wenig auf dem Wege, Wielands Wunsch in seiner Besprechung des „Don Carlos" zu erfüllen, seinen Genius den Gesetzen des Aristoteles zu unterwerfen[2]). Man weiß, wie sehr Schiller am Urteil Wielands gelegen gewesen ist, allein der Hinweis auf Aristoteles und Horaz, diese Pfeiler der Gottschedschen Dichtkunst, werden ihren Eindruck auf den Dichter verfehlt haben. Die Jenaer Antrittsrede nennt Aristoteles ohne lobendes Beiwort, und ebenso, nur wie ein gerade zur Hand liegendes Beispiel, das durch jedes ähnliche ersetzt werden könnte, ist es zu bewerten, daß sich im Konzept eines Briefes an Fichte vom 3. 8. 1795, der Satz findet: „Wenn Aristoteles nicht mehr gelesen wird, so ist sein Einfluß auf seine Wissenschaft und folglich sein Ruhm dennoch ewig, auch wenn sein Name vergessen würde[3])". Auf einem Umwege ward Schiller zur Quelle selbst geführt.

---

[1]) Werke, a. a. O., XVI, S. 245, 648. Vgl. W. Deike, Schillers Ansichten über die tragische Kunst verglichen mit denen des Aristoteles, Jena 1891; E. Bünnings, Schillers Verhältnis zur griechischen Tragödie, 1907.

[2]) Wieland im „Teutschen Merkur", Werke (Hempel), XXXVIII, S. 454 ff., 479 ff.

[3]) Briefe, IV, S. 226.

Goethe war mit der Egmontbesprechung Schillers keineswegs in allen Punkten einverstanden gewesen, hatte insonderheit den Tadel, die Komposition sei mehr episch als dramatisch, für unberechtigt gehalten[1]). Die Frage nun nach der Eigenart des Epischen und Dramatischen beschäftigte die Freunde noch nach zehn Jahren, und bei ihrem Suchen nach Schriftwerken über diesen Gegenstand geschah es denn, daß Goethe zur Dichtkunst des Aristoteles in der Curtiusschen Übersetzung griff, Schiller am 28. 4. 1797 seinen Fund mitteilte und ihm wenige Tage darauf, am 3. 5. 1797, eine Ausgabe samt der kurzen Mitteilung zustellte: „Hier schicke ich den Aristoteles, wünsche viel Freude daran und sage für heute nichts weiter". Darauf lief schon, am 5. 5. geschrieben, die berühmte Antwort Schillers ein[2]): „Ich bin mit dem Aristoteles sehr zufrieden, und nicht bloß mit ihm, auch mit mir selbst; es begegnet einem nicht oft, daß man nach Lesung eines solchen nüchternen Kopfs und kalten Gesetzgebers den innern Frieden nicht verliert. Der Aristoteles ist ein wahrer Höllenrichter für alle, die entweder an der äußern Form sklavisch hängen oder die über alle Form sich hinwegsetzen. Jene muß er durch seine Liberalität und seinen Geist in beständige Widersprüche stürzen, denn es ist sichtbar, wie viel mehr ihm um das Wesen als um alle äußere Form zu thun ist, und diesen muß die Strenge fürchterlich seyn, womit er aus der Natur des Gedichts und des Trauerspiels insbesondere, seine unverrückbare Form ableitet. Jetzt begreife ich erst den schlechten Zustand, in den er die französischen Ausleger und Poeten und Critiker versetzt hat; auch haben sie sich immer vor ihm gefürchtet, wie die Jungen vor dem Stecken. Schakespeer, soviel er gegen ihn wirklich sündigt, würde weit besser mit ihm ausgekommen seyn, als die ganze französische Tragödie.

Indessen bin ich sehr froh, daß ich ihn nicht früher gelesen: ich hätte mich um ein großes Vergnügen und um alle Vortheile gebracht, die er mir jetzt leistet. Man muß über die Grundbegriffe schon recht klar seyn, wenn man ihn mit Nutzen lesen will: kennt man die Sache, die er abhandelt, nicht schon vorläufig gut, so muß es gefährlich seyn, bei ihm Rath zu hohlen.

Ganz kann er aber sicherlich nie verstanden oder gewürdigt werden. Seine ganze Ansicht des Trauerspiels beruht auf empirischen Gründen: er hat eine Masse vorgestellter Tragödien vor

---

[1]) Berger, Schiller, I, S. 587.

[2]) Briefe, V, S. 187—190.

Augen, die wir nicht mehr vor Augen haben; aus dieser Erfahrung heraus raisonniert er, uns fehlt größtenteils die ganze Basis seines Urtheils. Nirgends beinahe geht er von dem Begriff, immer nur von dem Faktum der Kunst und des Dichters und der Repraesentation aus, und wenn seine Urtheile, dem Haupt Wesen nach, ächte Kunstgesetze sind, so haben wir dieses dem glücklichen Zufall zu danken, daß es damals Kunstwerke gab, die durch das Faktum eine Idee realisierten, oder ihre Gattung in einem individuellen Falle vorstellig machten. — — —

Ich wundere mich garnicht darüber, daß er der Tragödie den Vorzug vor dem epischen Gedicht giebt, denn so wie er es meint, obgleich er sich nicht ganz unzweideutig ausdrückt, wird der eigentliche objektive poetische Werth der Epopee nicht beeinträchtigt. Als Urtheiler und Aesthetiker muß er von derjenigen Kunstgattung am meisten satisfaciert seyn, welche in einer bleibenden Form ruht und über welche ein Urtheil kann abgeschlossen werden. Nun ist dies offenbar der Fall bei dem Trauerspiel, so wie er es in Mustern vor sich hatte, indem das einfachere und bestimmtere Geschäft des dramatischen Dichters sich weit leichter begreifen und andeuten läßt, und eine vollkommenere Technik dem Verstande weißt, eben des kürzeren Stadiums und der geringeren Breite wegen. Überdem sieht man deutlich, daß seine Vorliebe für die Tragödie von einer kläreren Einsicht in dieselbe herrührt, daß er von der Epopöe eigentlich nur die generisch poetischen Gesetze kennt, die sie mit der Tragödie gemein hat, und nicht die specifischen, wodurch sie sich ihr entgegensetzt: deswegen konnte er auch sagen, daß die Epopee in der Tragödie enthalten sey, und daß einer, der diese zu beurtheilen wisse, auch über jene absprechen könne: denn das allgemein pragmatisch-poetische der Epopee ist freilich in der Tragödie enthalten.

Es sind viele scheinbare Widersprüche in dieser Abhandlung, die ihr aber in meinen Augen nur einen höhern Werth geben — denn sie bestätigen mir, daß das Ganze nur aus einzelnen Apperçus besteht und daß keine theoretische vorgefaßte Begriffe dabey im Spiele sind; manches mag freilich auch dem Uebersetzer zuzuschreiben seyn. Ich freue mich, wenn Sie hier sind, diese Schrift mit Ihnen mehr im einzelnen durchzusprechen.

Daß er bei der Tragödie das Hauptgewicht in die Verknüpfung der Begebenheiten legt, heißt recht den Nagel auf den Kopf getroffen. Wie er die Poesie und die Geschichte miteinander ver-

gleicht und jener eine größere Wahrheit als dieser zugesteht, das hat mich auch sehr von einem solchen Verstandes Menschen erfreut. Es ist auch sehr artig wie er bemerkt, bei Gelegenheit dessen was er von den Meinungen sagt, daß die Alten ihre Personen mit mehr Politik, die Neuern mit mehr Rhetorik haben sprechen lassen. Es ist gleichfalls recht gescheid, was er zum Vortheil wahrer historischer Nahmen bei dramatischen Personen sagt.

Daß er den Euripides so sehr begünstigte, wie man ihm sonst schuld giebt, habe ich ganz und gar nicht gefunden. Ueberhaupt finde ich, nachdem ich diese Poetik nun selbst gelesen, wie ungeheuer man ihn mißverstanden hat."

Im nämlichen Briefe fragte Schiller an, ob die Ausgabe Goethe gehöre. Wenn es nicht der Fall sei, so wolle er sie sich gleich kommen lassen; „denn ich möchte mich nicht gern sobald davon trennen". Bereits am 10. Mai bittet er Cotta, ihm Curtius' Übersetzung der Poetik zuzusenden[1]). Noch im Jahre 1802 ist sein Interesse für den Text so groß, daß er den mit F. A. Wolf gemeinsam in Lauchstädt weilenden Freund unterm 6. Juli des Jahres bittet, sich von Wolf eine lateinische Übersetzung der Poetik, die der verstorbene Reiz im Manuskript hinterlassen habe, zu verschaffen; sie werde Anlaß zu interessanten Konferenzen werden[2]). Von jenen Maitagen des Jahres 1797 an wird überhaupt häufiger auf den echten Aristoteles Bezug genommen[3]). Dem Kantianer hatte es diesmal das rein empirische Verfahren des Aristoteles angetan. Er ist beglückt, daß sein „Wallenstein" den wesentlichen Forderungen der Poetik genügt und teilt es Gottfried Körner am 3. 6. 1797 erfreut mit[4]): „Ich habe vor einiger Zeit Aristoteles' Poetik, zugleich mit Göthen, gelesen, und sie hat mich nicht nur nicht niedergeschlagen und eingeengt, sondern wahrhaft gestärkt und erleichtert. Nach der peinlichen Art, wie die Franzosen den Aristoteles nehmen und an seinen Forderungen vorbeyzukommen suchen, erwartet man einen kalten, illiberalen und steifen Gesetzgeber in ihm, und gerade das Gegentheil findet man. Er dringt mit Festigkeit und Bestimmtheit auf das Wesen, und über die äußern Dinge ist er so lax als man seyn kann. Was er vom Dichter fodert, muß dieser von sich selbst

---

[1]) Briefe, V, S. 192.

[2]) Briefe, VI, S. 402.

[3]) Briefe, V, S. 1985 (3. 6. 97); S. 290 (24. 11. 97); S. 296 (8. 12. 97); S. 418 (24. 8. 98): VI, S. 46 (18. 6. 99).

[4]) V, S. 198—199.

fodern, wenn er irgend weiß, was er will, es fließt aus der Natur der Sache. Die Poetik handelt beinah ausschließend von der Tragödie, die er mehr als irgend ein anderes poetisches genre begünstigt. Man merkt ihm an, daß er aus einer sehr reichen Erfahrung und Anschauung herausspricht und eine ungeheure Menge tragische Vorstellung vor sich hatte. Auch ist in seinem Buche absolut nichts speculatives, keine Spur von irgendeiner Theorie, es ist alles empirisch, aber die große Anzahl der Fälle und die glückliche Wahl der Muster, die er vor Augen hat, giebt seinen empirischen Aussprüchen einen allgemeinen Gehalt und die völlige Qualität von Gesetzen.

Du mußt ihn selbst lesen. Ich las ihn nach einer deutschen Übersetzung von Curtius, die in Hannover schon vor langer Zeit erschienen ist. Mich hat er mit meinem Wallenstein keineswegs unzufrieden gemacht. Ich fühle, daß ich ihm, den unvertilgbaren Unterschied der neuen von der alten Tragödie abgerechnet, in allen wesentlichen Forderungen Genüge geleistet habe und leisten werde."

Und im Dezember desselben Jahres schreibt er Goethe, er könne den neuen dramatischen Stoff, der ihn anziehe und lebhaft beschäftige, die „Malteser", „ganz in der griechischen Form und nach des Aristoteles Schema, mit Chören und ohne die Akt Einteilung ausführen und werde es thun". Leider sind sie nicht ausgeführt worden. Dagegen erfüllt die „Braut von Messina" eine echt aristotelische Forderung, wenn unser Mitleid für die handelnden Personen in gewaltigem Maße ansteigt, nicht zum mindesten dadurch, daß die Anagnorisis mit der Peripetie zusammenfällt, was nach Aristoteles am schönsten sein soll[1]). Dasselbe hätte im „Demetrius" eintreten sollen. Als Demetrius erkennt, daß er nicht der echte Sohn des Zaren ist, „geht eine ungeheure Veränderung in Demetrius vor, sein Stillschweigen ist furchtbar und von einem schrecklichen Ausdruck begleitet".

Beim Anstieg zur Höhe seines dichterischen Schaffens und Denkens hat sich somit Schiller an der Poetik gekräftigt, und sein Lob des aristotelischen Werkes ist um so höher zu werten, als gerade mit Schiller die Reihe derjenigen beginnt, welche auf spekulativem Wege die Gesetze der Dichtkunst erschließen wollen. Aristoteles wird dabei nicht übersehen, vielmehr werden an ihrem Platze seine Gedanken zur Kunsttheorie auch in den Werken von

[1]) Poetik, c. 14: *βελτιον δε το αγνοουντα μεν πραξαι, πραξαντα δε αναγνωρισαι· το τε γαρ μιαρον ου προσεστι και ἡ αναγνωρισις εκπληκτικον.*

Männern wie Solger, Hegel, Vischer, Carrière und Lemcke angeführt. Allein sie gelten nur noch als praktische, wohl zu beachtende Winke, die Führung übernimmt Aristoteles nirgends mehr[1]).

Auch Goethe war seit 1797 in engerer Fühlung mit Aristoteles verblieben und hatte sogar in den Helenaszenen (Faust, II, 3. Akt), die in Sparta spielen, das aristotelische Schema ohne Akteinteilung nachgeahmt. Allein hinzukam, daß Goethe die naturwissenschaftliche Methode des Stagiriten schätzen lernte und entdeckte, daß die Schrift *περι χρωματων* Lehren enthielt, die seiner, von ihm so über Gebühr hochgehaltenen, Farbentheorie verwandt waren. Bereits im Februar 1798 geriet er über dies Werk, das Jahr 1801 brachte die Übersetzung, welche in die Materialien zur Geschichte der Farbenlehre aufgenommen ist. Auf ein Gutachten F. A. Wolfs hin gab er ihr die Überschrift: „Theophrast oder vielmehr Aristoteles von den Farben".

Johann von Müller[2]) hat an Aristoteles gerühmt, daß sich sein „großer alldurchdringender Verstand" auf unmittelbar anschauende Erfahrung stütze. Dasselbe Urteil spricht Goethe aus. Dem „Ver-

---

[1]) W. Deike, a. a. O., S. 3.

[2]) Briefe zwischen Gleim, Wilhelm Heinse und Johann von Müller, aus Gleims literarischem Nachlasse, herausgeg. von Wilh. Körte, II, 1806, S. 326f.: Müller an Gleim aus Kassel, den 24. 1. 1782: „Von Aristoteles habe ich nun zwey Drittheile gelesen. Er war der hellste Kopf, der je die Welt erleuchtet. Plato hatte die Beredsamkeit der Einbildungskraft, Aristoteles die des großen alldurchdringenden Verstandes. Was er vom Weltall und auch sonst an Alexander schreibt, ehret ihn besonders; denn da ist er nicht Professor, sondern der Weise bey dem Helden. Seine Politik ist, ich möchte beynahe sagen über Montesquieu; denn er kannte anschauend Verfassungen, die dieser aus Büchern beurtheilte. Ehe ich ihn las, kannte ich die spartanische Verfassung, nach allem, was Xenophon mir davon gesagt hat, nicht; weil dieser sie schilderte, wie sie seyn sollte, Aristoteles, wie sie war. Aristoteles ist für die Monarchie, wie ich, weil auch er in Republiken gelebt hatte; hierüber ist freylich viel zu sagen, und in einem freyeren Augenblicke, als ich heute habe. Gewiß herrscht im Hause der Vater, und über alle Sinne eine Einige Seele! — Zugleich ist Aristoteles erstaunend gelehrt, und hat, verglichen mit Büffon, mich auf sonderbare Gedanken gebracht." Darauf schrieb Gleim an Müller aus Halberstadt, den 27. 1. 1782, s. S. 329: „Möchten Sie lieber Homer oder Aristoteles seyn? — Ich? — Am liebsten Beydes. In Aristoteles Seele saß ein Gott des reifsten Verstandes, in Homer einer des besten Herzens. Ich las vor etwa zwanzig Jahren einmal den ganzen Aristoteles, und wunderte mich nicht mehr darüber, daß eine Zeit war, in der man ihn anbetete, wie Gott den Sohn. Homer war auch eine Zeitlang eine Gottheit. Die

stand in seiner höchsten Erscheinung" hätte er seine Bewunderung nicht versagt, allein sie wäre kühl gewesen wie einem Kant, einem Fichte und Hegel gegenüber. Die Wärme des Tones, die verrät, daß in Goethe ein Verwandtes anklang, wenn er Aristoteles erwähnte, entstammt der Erkenntnis, daß die aristotelische Forschungsweise in etwas der eigenen glich. Goethe fühlte in dem, was er auf Aristoteles zurückführte, vor allem die ursprüngliche Nähe des Lebens, das Vitale hinter dem Begrifflichen, und das traf den Kern der eigenen naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise. Von der Natur, dem „lebendigen, geheimnisvollen Ganzen" wollte er ausgehen, die Naturerscheinungen in ihrer Totalität erkennen. Dieses eng an die Erfahrung gekettete Erkennen sollte aber nicht sogleich den Verstand zu Hilfe rufen, sondern einstweilen ein Sehen mit frischen Augen, mit ruhigen Sinnen und gesundem Menschenverstand sein, ein allem Schwärmen geradezu entgegengesetztes „Schauen". Dieser Zug machte sein Denken „gegenständlich" und ließ ihn, nach Schillers Worten, zuviel von der Sinnenwelt halten, seine Vorstellungsart zu sinnlich sein, zuviel betasten. Darum auch empfand Goethe, daß er sich mit Aristoteles berühre, da, wo dieser den reinen Erfahrungsweg eingeschlagen hatte — die dialektischen Schriften des Philosophen hat er zudem kaum beachtet —. Er sah aber zugleich ein, daß Aristoteles nur ein Vorläufer sei; er war zu „rasch mit seinen Meinungen gewesen", nicht kritisch genug. Die kritische Aufgabe aber erblickte Goethe darin, „die Erfahrung zu reinigen und zusammenzubringen", und hoffte im hohen Alter auf einen Fähigen, Bedeutenden, der eine „Kritik der Sinne und des Menschenverstandes" schreibe. Diese wollte er selbst mit vorbereitet haben, und auf dem Wege zu dieser Höhe, auf der „wir in der deutschen Philosophie nicht viel mehr zu wünschen haben würden", stand unter den größten Baumeistern aller Zeiten auch Aristoteles.

In der Altersdichtung Goethes hat außerdem der Begriff der Entelechie eine größere Rolle gespielt. Seit 1819 ist er festzustellen und scheint fortan zum Bestand der Goetheschen Begriffswelt gehört zu haben. Er redet von der „Pflanzenentelechie", von

---

Alten liebten den Verstand und das gute Herz mehr, glaub' ich, wie wir! Unser Landesvater ist ein Weiser, einer von den Wenigen, oder der einzig:

Der in das Reich der Wahrheit dringt
Wie in des Feindes Land,
Und sich, wie seinen Feind, bezwingt
Mit Aristoteles Verstand."

der Entelechie als dem beharrlichen Inneren des Menchen, das in rastloser Tätigkeit sich selbst zu erhalten strebt. Sie ist die aufnehmende, dabei stets tätig das Dargebotene sich aneignende und verarbeitende Seelenkraft, der Träger des Ewigen im Menschen, der Bürge seiner Unsterblichkeit. So bringt, nach der ursprünglichen Fassung, der Chor der Engel „Faustens Entelechie“ heran, gleichbedeutend mit „Faustens Unsterbliches“. Die Homunkulus- und Helenadichtung steht unter dem Einfluß der Entelechienlehre: im Entstehen des Homunkulus ist die Selbstschöpfung einer Entelechie versinnbildlicht; die Halbexistenz der Helena erklärt sich daraus, daß sie zunächst eine der Körperlichkeit entbehrende Entelechie ist, nur die geistige Form eines menschlichen Wesens, und wenn Faust zu den Müttern hinabsteigt, so erblickt er dort die das Haupt der Mütter umschwebenden Entelechien aller abgelebten organischen Wesen, darunter folgerichtig Helenens geistige Form. Eine Entelechie ist in der „ätherischen Dichtung“ der Wanderjahre auch die seltsame Makarie.

Vermutlich ist Goethe auf diesen Begriff gestoßen, als er sich zum dritten Male (in den Jahren 1797—1806) mit dem Faust beschäftigte und die Faustfragmente Lessings las. Lessings Faust will das Wesen der Seele ergründen: „Schlägt sich mit verschiedenen Zweifeln aus der scholastischen Weltweisheit. Erinnert sich, daß ein Gelehrter[1]) den Teufel über des Aristoteles Entelechie zitiert haben soll. Auch er hat schon es vielfältigemal versucht, aber vergebens.“ Als diesmal die Beschwörung gelingt, erscheint ein Geist, der sich schließlich Aristoteles nennt, während es der Teufel ist, der Faust verführen will.

Der Sinn, den Goethe der Entelechie unterlegt, schwankt zwischen dem der beiden aristotelischen Begriffe *ενεϱγεια* und *εντελεχεια*, deckt sich aber an mancher Stelle mit der aristotelischen Bedeutung, wenn die Untersuchungen Teichmüllers und Hirzels über die enge Zusammengehörigkeit der Begriffe *εντελεχεια* und *ενδελεχεια* richtig sind, wenn insbesondere Teichmüllers Ansicht stimmt, wonach der Begriff des ewigen Lebens den ganzen konkreten Inhalt der Entelechie darstellt[2]). Philologische Betrachtungen derart hat Goethe

---

[1]) So erzählte man von Hermolaos Barbarus.

[2]) Teichmüller, Arist. Forschungen, III, Gesch. des Begriffs der Parusie, 1873, S. 98—163: Begriff und Etymologie der Entelechie, S. 163: An die Stelle der Parusie, die nur das Vorhandensein der Idee in der Erscheinung ausdrücken sollte, „mußte der reichere Begriff der Entelechie

nicht einmal flüchtig versucht; doch begegnet sich das, dem er Ausdruck verleihen wollte, mit Gedankengängen der aristotelischen Philosophie. Beide sehen in der Entelechie ein geistiges, bedingt Selbständiges im Gegensatz zum Weltganzen und fassen sie als Zweck und Ziel der Entwicklung auf, wenn auch nicht als ein Letztes, so doch als gewollte und notwendige Stufe. Beiden ist die Welt einheitlicher, zielstrebiger Organismus, der nicht durch etwas von außen her, einem Planetarium vergleichbar, fortgetrieben wird, sondern in jeder Bewegung und Gestaltung von innen her bedingt ist: jede Stufe der Entfaltung dieses Ganzen ist in einem geistigen Prinzip verankert. So bestimmt sich Goethe gegen Endursachen, gegen die volkstümliche Zwecklehre des achtzehnten Jahrhunderts ausgesprochen hat, eine innerweltliche Zweckmäßigkeit, wie sie ähnlich Aristoteles lehrt, hat er immer angenommen. Schied er sich auch stärker, als ihm zum Bewußtsein kam, nicht nur als Dichter und Künstler von dem Philosophen, mehr noch als Monist vom Dualisten Aristoteles, so trafen doch beide überein in einer Weltanschauung, die philosophisch als Realidealismus zu bezeichnen

---

treten, welcher das Verhältnis der Idee zum Stoff in der Weise ausdrückt, daß der Stoff selbst in seiner vollendeten Entwicklung die ihm immanente Idee als Wirklichkeit besitzt. . . . Da aber die Entelechie doch auch als formelles Prinzip auf alle möglichen Arten der Verwirklichung der gegebenen natürlichen Potenzen anwendbar blieb, so führte die dialektische Bewegung zuletzt auf einen Begriff, welcher den ganzen konkreten Inhalt der Entelechie darstellt, nämlich auf den Begriff des ewigen Lebens, welches als absolute Entelechie die göttliche Tätigkeit ausdrückt und zugleich als Ende und Zweck der ganzen kosmischen Entwicklung das höchste Gut der Menschen bildet, das in der Anschauung Gottes gewonnen und im sterblichen Leibe schon als Unsterblichkeit genossen werden kann."

Hirzel, Über Entelechie und Endelechie. Rheinisches Museum, 39. Bd. 1884. S. 169—208. Nach H. ist *εντελεχεια* kein von Natur selbständiges Wort, sondern eine Umbildung, die erst Aristoteles mit *ενδελεχεια* vorgenommen hat, so daß die Bedeutung der *ενδελεχεια* noch an mehreren Stellen an der *εντελεχεια* haften geblieben ist. Entelechie bedeutet zumeist „die Erfüllung einer gewissen Anlage oder die Realisierung einer gegebenen Möglichkeit", daneben aber ist ihr eigentümlich, im Gegensatz zur *δυναμις*, immer nur in einer und derselben Weise bestimmt zu sein, immer nur das zu sein, was sie eben ist und in dieser Hinsicht keinem Wechsel zu unterliegen. „Während im Bereiche der *δυναμις* das Sein vom Nichtsein abgelöst wird, kommt dasselbe der *εντελεχεια* ununterbrochen, kontinuierlich zu und zeigt uns damit an dieser eine Eigentümlichkeit, für die *ενδελεχεια* eben der passende Name sein würde." S. 203.

ist. Goethe gestaltet das Ideale im Realen, Aristoteles beweist das Ideale als Grund des Realen. Beide gehen dabei vom Sein zum Denken, mit offenen Augen und klarem Blick für alles Seiende; sie kennen in gleicher Weise die teilnehmende Hingabe des Forschers an das Einzelne. Darum ist Goethe ein Stück seines gewaltigen Weges mit dem „großen Meister“ Aristoteles gegangen und hat dem die Jahrhunderte überdauernden Geiste des Stagiriten, als einer unzerstörbaren Grundlage aller Menschheitskultur, gehuldigt.

Anlagen

In den Drucken der Kommentare Melanchthons zu den ersten Büchern der Nikomachischen Ethik aus den Jahren 1530, 1532 und 1535 findet sich nach der Inhaltsangabe des ersten Buches ein Abschnitt:

I. Qua ratione Aristoteles sit tractandus. [Siehe Corpus Ref., XVI, S. 283f.]

Aristoteles exili quodam ac tenui genere orationis usus est, et de rebus non remotis a populari sensu, oratione utitur non omnino populari. Itaque saepe interpretes propter inscitiam sermonis de verbis rixantur, et non modo non explicant sententiam, sed magis etiam intempestivis illis verborum calumniis obscurant. Saepe, quanquam sententiam assecuti sunt, tamen quia non enarrant populari genere orationis nec referunt haec praecepta ad communem sensum et ad civilem vitae consuetudinem, e procul tantum ostendunt rem nec satis explicatam tradunt et plerisque locis vincere subtilitate Aristotelem certant et sententias quantumvis subtiliter propositas magis etiam limare student, et cum id agere debebant, ne viderentur a communibus opinionibus prudentiam abhorrere haec praecepta, isti ambitione quadam quam longissime student discedere a captu aliorum hominum. Ita fit nae intelligendo nihil ut intelligatur, et philosophia non ad iudicandas civiles actiones comparata videatur, sed videatur ludus quidam esse otiosorum hominum in scholis altercantium.

Nos vero pro viribus dabimus operam et ut populari genere sermonis et velut pingui Minerva ea, quae sunt ab Aristotele subtilius tradita explicemus efficiamusque, ut non longissime a vulgi intellectu posita videantur. Sic autem facilius intelligentur haec, si saepe communem sensum consulent auditores, et cogitabunt ad quem usum haec praecepta inventa sint, quomodo a natura orta et a prudentibus animadversa sint ad formanda iudicia hominum de moribus.

Eius rei subiiciam exemplum.

Aristoteles finem hominis esse virtutem seu virtutis actionem scribit, quod cum hoc modo technici dicunt, ab hominibus imperitis non satis intelligitur. Est enim gravissima sententia quaeque in omni vita latissime patet, breviter et subtilibus verbis tradita. Erit autem magis perspicua, si quis civiliter explicet et ostendat eo per-

tinere hanc sententiam, quod natura humana statuat ac iudicet nihil esse melius virtute nec unquam ab honestate propter utilitates ullas discedendum esse nec voluptates ullas esse contra honestatem amplectendas. Nullis periculis propositis, nullis cruciatibus ab honesto deflectendum esse. Recte igitur Regulus fecit, quod ad supplicium redire quam violare iusiurandum maluit. Praeclare Papinianus, quod mortem oppetere quam principis parricidium defendere maluit. Melius Scaevola fecit, etiamsi in illo foco, in quo ambusta manus est, consumptus esset, quam Vitellii, qui patriam tyranno expulso prodiderunt, etiamsi licuisset illis restituto tyranno in patria molliter vivere. Haec enim naturae vox in intimis scripta sensibus animorum nostrorum semper hortatur nos, ne quas utilitates aut voluptates virtuti praeferamus. Et hic totus locus quam late pateat, in omni vita facile est iudicare. Est autem copiose in quinto Tuscull. Quaest. et in tertio Officiorum tractatus. Tot tantaeque res complexus est Aristoteles uno versiculo, tanquam oraculo aliquo, cum inquit, virtutem esse finem hominis. Id autem quomodo colligat, supra indicavimus et paulo post repetemus.

Si quis ad hunc modum civiliter explicet Aristotelis sententias et iuxta proverbium *καινα κοινως* dicat, multa clarius intelligentur ac percipientur. Nobis hic satis est exemplum aliquod eius rei ostendisse. Alii quibus otium est, similes sententias copiosius explicent. Hinc etiam apparet sine eloquentia philosophiae lumen deesse. Fortasse profuerit etiam conferre tales locos ad christianam doctrinam, quae docet non tantum haec civilia officia fines esse, sed nos conditos esse ad gloriam dei et ut cognoscamus deum, sed haec alias.

II. Genuina Philosophi spurii, inprimis Metaphysici, Imago, penicillo philosophico adumbrata. Berolini, Typis Wesselianis, Typogr. Aulic., anno MDCIII.

Date viam Philosophi!
Date viam!
Venit
METAPHYSICUS,
qui
Reginam Scientiarum crepat;
Et tamen plerumque ignorantia laborat
Abecedaria.
Habet principatum absque principio;
Nam *primam* didicit *sapientiam,*

Sine primo sapientiae fundamento,
Timore Domini.
In transcendentalibus sibi sapit;
Sed re ipsa ante pedes desipit.
Nam
Metaphysicam tractat,
Ignorata Physica,
Foris lynceus, domi coecus:
Entium trutinatur affectiones,
Ipse Ens miserrime affectum.
Est enim *simplex et compositus;*
Simplex judicio,
Compositus ex variis distinctionibus,
restrictionibus, limitationibus:
Quibus veritatis nec agnitae, nec possessae,
Terminos custodit.
Positive est sophista,
Negative sapiens.
Privative mentis, saltem veritatis, inops
Quae privatio
In eo est vel *totalis*, vel *partialis:*
Partialis negat sapiendi *actum;*
Totalis tollit sapiendi *actum* una cum *potentia*.
Intentionaliter quidem sapit,
sed *idealiter* ludit,
realiter ineptit;
et quidem
Complete in Metaphysica,
et *Metaphysicae Collegio;*
sed qua tali,
Incomplete extra Metaphysicam.
Sic, qui *potentia* sapere posset,
insanit *actu;*
Si non semper *secundo*
certe tamen *primo*.
Nam,
Quas non semper parit,
Semper tamen parturit ineptias Metaphysicus.
Quae ineptiendi potentia
Difficultet separatur a subjecto,

Quia est *accidens inhaesionis* ac inseparabile:
Qua in re corvorum nigrorem
referunt Metaphysici,
ipsi mali corvi, Aristotelis,
mala ova.
Porro Metaphysicus
Constitutive conscribit Metaphysicam,
Consecutive captat muscas,
Effective vendit fumos,
Definitive autem,
Est ridiculus inutilium entium ac quidditatum trutinator;
Pallio quidem ac gestibus humilis,
sed mente sublimis.
Nam sublimis *transcendentalium* disciplina
sublimem reddit animum,
Qui, quia levis est, fit meteoron.
Nam omne leve tendit sursum.
Quando sana loquitur,
Id fit non *per se,* sed *per accidens:*
Plerumque vero
et *materialiter et formaliter* insanit,
inprimis in disputatione de *materia prima.*
Verum ac summum Ens,
ipsi est *nonens:*
Quia illud non agnoscit intrinsecus:
aut est *ens rationis,*
Quod non mentis experitur fundus,
sed quod umbratilis imaginatio
pro lubitu fingit ac refingit.
Ipse vero Metaphysicus est ens,
sed in quo nec *unitas*
Quia unum necessarium negligit;
nec *veritas*
Quia sapientiam mentitur;
nec *bonitas,*
Quia nemo plerumque pejor Metaphysico,
Nam virtutes habet in *abstracto*
vitia autem in *concreto.*
Ergo bonitatem nec habet *per essentiam,*
nec *per participationem:*

Habet tamen bonitatem non raro
in actu *signato* seu *entitativo,*
Malignitatem autem in *exercito*,
et quidem *reduplicative.*
Idem est *causa et causatum:*
Causa ineptiarum in discipulis suis;
Causarum a Praeceptoribus suis nugivendulis:
Hi enim sunt causa, *sine qua non*
delirasset.
Hinc
Qualis causa, *talis effectus:*
Stolidus unus mille reddit alios.
Et ubi effectus
Non potest causa sua esse nobilior,
Sic nec Metaphysici sunt sapientiores
Aristotele,
Genuino Sophistarum patre:
Qui passim adhuc regnat, sed et vapulat.
Praeterea Metaphysicus
habet quidem sapiendi *finem,*
sed insipientiae *effectum:*
Finem in *intentione* falso creditum,
Effectum in *executione,* sedignissimum.
Finis autem *primarius* est ipse sui.
Nam est animal, ut multae phantasiae,
sic et vanae gloriae.
Metaphysici, qua talis,
Materia est vel *exqua,* vel *inqua,* vel *circa quam:*
exqua, sunt Aristotelis ac Scholasticorum somnia,
Quorum alia olim erunt *realia*, *alia nominalia;*
Nominalium vero semper largior fuit seges:
Inqua, sunt *entitates, quidditates* et *haecceitates.*
Circaquam, nulla est,
Nam entia realia non curat, sed transcendit.
Forma Metaphysici est,
distinguere, sed sine luce.
Sive nihil habere lucis, multum tamen distinctionis.
Eius *proprium* est,
Solvere ac ligare inutilium quaestionum vincula,
per Syllogismos plectiles.

Ipsos autem Syllogismos tornare tribus pedibus,
Et quidem in *Barbara, Baroco,* ac *Bocardo,*
aut in *Darapti Felapton.*
Nec non in rebus ac vita committere *fallaciam*
compositionis ac divisionis,
atque ita agere Sophistam,
et elabi distinctionibus:
Aut se armare Dilemmarum cornibus, unde
Occursare capro, cornu ferit ille, caveto,
inclamandum est obviis,
id quod Metaphysico
omni, soli et semper competit in quarto modo.
Est enim simul Logicus eminenter.
Certe Metaphysica non est sana,
Quia ex ea insanit Metaphysicus;
jam vero
Propter quod unumquodque est tale
id magis est tale:
Et causa causae est etiam causa causati.
Metaphysica famulatur Theologiae,
ita vero, ut occupata Reginae ac Dominae sede,
famula Dominam mittat sub jugum,
tot distinctionum cancellis circumdatam,
spinetisque armatam dicam, an laceratam?
Ergo
ex *Theologia facit Mataeologiam:*
et ancillatur illi Theologiae,
cuius orthodoxiam habuit et ipse Judas,
laqueo dignam.
Certe
Pudica Domina pudicam habet ancillam;
Casta Susanna castam Cajam,
Impudica Lais impudicam Corinnam:
Theologia falso credita Metaphysicam,
cum [hac?] obstetrice, vulgari Logica, quae nil nisi CALIGO,
quam ex se totidem gignit literis,
impurum sapientiae cum stultitia adulterium:
cuius filii spurii matrem referunt *γνησίως.*
Quare
Vigilate Theologi!

Ne haec ancilla spernat, imo pessundet Dominam;
sicut *Hagar sprevit Saram.*
Cavete Philosophi!
Ne sophistae tam impune sapientes rideant;
'ut Ismael Isaacum':
Sed ejicite ancillam cum filio.
Sic sublata causa tolletur effectus.
Evigilate Metaphysici!
nox praeteriit, veritatis dies illuxit,
in hoc Sapientiae Seculo.
Corruet! corruet!
Magnae Dianae templum,
vobisque ac vestro quaestui,
O Demetrii, ac Demetriorum ministri!
ruinam minatur.
Nec enim omnis, nec semper vult decipi mundus,
Deum tandem, non cerebri vestri deam,
aut idolum culturus,
Nec cerebrosas Entium abstractiones,
sed ipsa Entia scrutaturus.
Crescit enim cum Verbo DEI Sapientia:
decrescit Mataeologia:
Comburuntur, saltem vilescunt,
curiosarum seu futilium artium libri.
Nec irae vos armabunt, sine viribus vanae;
Nec in clamore incond[ito]
Magnam, sublimem, antiquam et lucrosam esse Reginae [vestrae] Majestatem,
Nec in furore, vobis ullum erit praesidium
Est enim sapientiae lux ac vis
Vestra caligine, vestrisque idealibus armis, pote[ntio]r;
nativa veritatis facies
fuco vestro longe amabilior;
Nodosque tenaces recta rumpit regula.
Quare, mutata mente,
in gratiam redite cum Sapientia!
Sic vobis a privatione ad habitum dabitur regressus.

III. **Divisio virtutis moralis,** quâ alia dicitur (nach Clemens Timpler, s. o. S. 176).

1. ordinaria:

Pietas, cui opponitur
- excessu superstitiositas
- defectu impietas

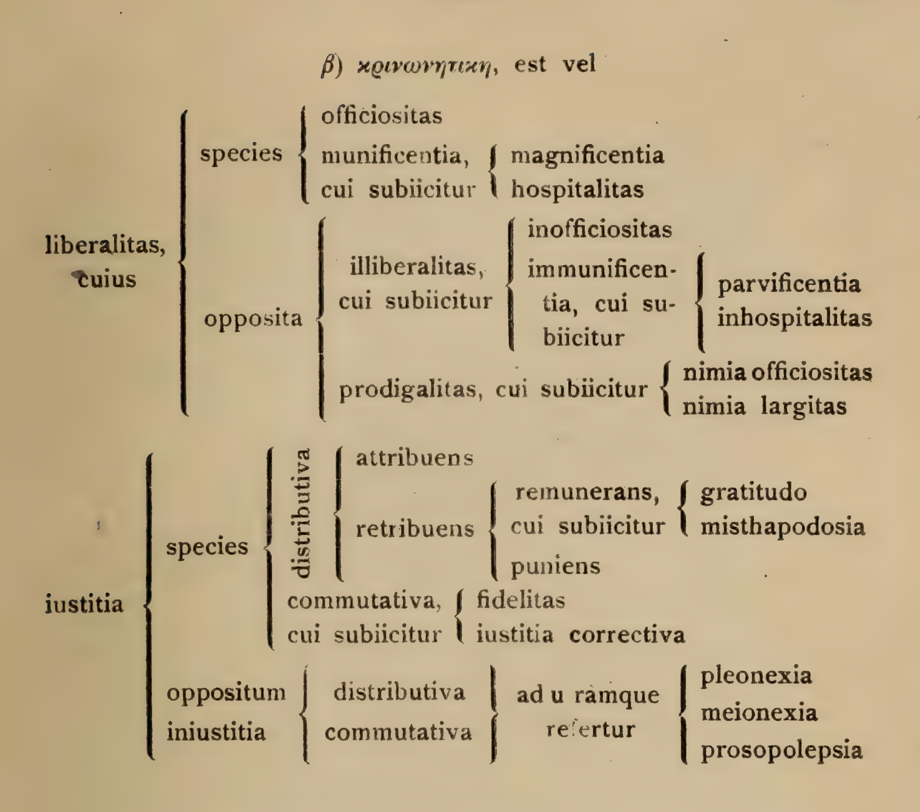
a) probitas, quae respicit nosmet ipsos:

- 1. classis
  - philautia, cui opponitur
    - excessu authadeia
    - defectu autostygia
  - autarkeia, cui opponitur
    - excessu avaritia
    - defectu contemptus divitiarum
- 2. classis
  - temperantia, cuius
    - species
      - sobrietas
      - castitas
    - opposita
      - intemperantia
        - luxuria
          - Voracitas
          - Bibacitas
        - salacitas
      - stupiditas circa
        - victum
        - venerem
  - fortitudo
    - species
      - magnanimitas
        - togata
        - bellica
      - patientia
    - opposita
      - mollities seu timiditas
        - pusillanimitas
        - impatientia
      - audacia
- 3. classis
  - modestia, cui opponitur in
    - excessu ambitio
    - defectu contemtus honoris
  - parsimonia, cui opponitur in
    - excessu sumptuositas
    - defectu tenacitas
- 4. classis
  - vigilantia, cui opponitur in
    - excessu somnolentia
    - defectu insomnia voluntaria
  - sedulitas, cui opponitur in
    - excessu curiositas
    - defectu ignavia seu incuria

b) probitas, quae respicit alios potissimum homines est

α) *ὁμιλητικη*. Estque vel

- 1. classis
  - mansuetudo, cuius
    - species
      - lenitas
      - clementia
    - opposita
      - in defectu
        - lentitudo
        - indulgentia nimia
      - in excessu
        - iracundia
        - crudelitas
  - humilitas, cui opponitur in
    - excessu superbia
    - defectu immoderata depressio
- 2. classis
  - concordia, cui opponitur in
    - excessu discordia
      - cui subiicitur
        - litigiositas
        - pugnacitas
    - defectu misanthropia
  - sinceritas, cuius
    - species
      - candor
      - veracitas
    - oppositum insinceritas
      - hypocrisis
      - mendacitas
      - cui subiicitur
        - arrogantia
        - dissimulantia
        - assentatio
        - obtrectatio
- 3. classis
  - civilitas, cui opponitur in
    - excessu *ὑπερκομψια*
    - defectu incivilitas
  - gravitas, cui opponitur in
    - excessu nimia severitas
    - defectu levitas
- 4. classis
  - humanitas, cui opponitur in
    - excessu blandities nimia
    - defectu inhumanitas
  - urbanitas, cui opponitur in
    - excessu scurrilitas
    - defectu rusticitas
- 5. classis
  - taciturnitas, cui opponitur in
    - excessu garrulitas
    - defectu intepestivum silentium
  - verecundia, cui opponitur in
    - excessu stupiditas seu immodicus pudor
    - defectu impudentia



β) *κοινωνητικη*, est vel

- liberalitas, cuius
  - species
    - officiositas
    - munificentia, cui subiicitur
      - magnificentia
      - hospitalitas
  - opposita
    - illiberalitas, cui subiicitur
      - inofficiositas
      - immunificentia, cui subiicitur
        - parvificentia
        - inhospitalitas
    - prodigalitas, cui subiicitur
      - nimia officiositas
      - nimia largitas

- iustitia
  - species
    - distributiva
      - attribuens
      - retribuens
        - remunerans, cui subiicitur
          - gratitudo
          - misthapodosia
        - puniens
    - commutativa, cui subiicitur
      - fidelitas
      - iustitia correctiva
  - oppositum iniustitia
    - distributiva
    - commutativa
    - ad utramque refertur
      - pleonexia
      - meionexia
      - prosopolepsia

2. extraordinaria, virtus heroica in qua consideranda

a) causae quae sunt

- finis
  - rerum magnarum praeclara susceptio et gestio summa hominis cum deo assimilatio
- efficiens
  - prima, peculiaris dei afflatus et ductus: singulare temperamentum et dispositio corporis
  - secunda
    - mediata
      - remota: peculiaris naturae impetus ab eiusmodi temperamento pendens
      - propinqua
        - optima institutio et quae inde oritur sapientia et doctrina eminens
        - ardens amor et desiderium honestatis et divinae conditionis
    - immediata est actuum heroicorum frequens iteratio

b) subiectum:

recipiens { heros
heroina

occupans sunt omnes illae res, circa quas virtutes ordinariae versantur, sed quatenus in iis excellentia et eminentia quaedam cernitur: in primis vero bona publica, quae gloriam dei, reipub: felicitatem salutemque hominum, praesertim aeternam, concernunt.

c) adiuncta

admirabilis impetus et facultas inchoandi praeclara et eximia facta
singularis celeritas et constantia efficiendi
felicitas seu successus valde secundus perficiendi.

d) opposita

feritas
summa ignavia et ineptitudo voluntaria ad omne virtutis studium.

IV. *G. W. Leibniz:* In quibus Aristotelis philosophia probanda vel improbanda sit.

Zusammengefaßt liegt uns ein Urteil über die aristotelische Philosophie aus der Feder Leibnizens vor, das Daniel Jacoby in seiner Dissertation „de Leibnitii studiis Aristotelicis“, Berlin 1867, zuerst veröffentlicht hat, ohne das Jahr der Abfassung bestimmen zu können. Wie aus der folgenden Übersetzung zu erhellen scheint, dürfte es sich um eine Niederschrift im reiferen Alter handeln; denn aus dem Ganzen geht eine Anschauung hervor, wie sie Leibniz in den achtziger und neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts errungen hatte. Der Abriß lautet übersetzt so:

„Aristoteles' Lehre ist zu bekannt, um durch meine kurze Betrachtung gefaßt zu werden. Weil es jedoch so sehr viele verschiedene Urteile über diesen Mann gibt und insonderheit viele jungen Leute unter den zahlreichen Verehrern und Verächtern verwirrt und unsicher werden, so will ich in aller Bescheidenheit sagen, was doch wir alle, die maßvoll denken, zugeben können.

Aristoteles galt bekanntlich dereinst als Feind des Glaubens, wurde aber später auf den Schulen zugelassen und schließlich derart verehrt, daß keine andere Lehre geeigneter schien, die Glaubenslehren zu schützen. Ihn hielt nicht nur ein Averrhoes, sondern auch Thomas und andere vortreffliche Männer für das Wunder des mensch-

lichen Geistes; über eben diesen Philosophen lachen jedoch heute allerorten sogar die Schulknaben. Da möchte ich meine Ansicht sagen, ich, der in der ersten Jugend schon von der peripatetischen Lehre getrunken, der im reiferen Alter den Aristoteles nicht von Amts wegen studiert, sich jedoch schon als Knabe in der Freiheit des Denkens geübt hat und sich nachher mit Mathematik und physikalischen Experimenten gern die Zeit vertrieb. Ich stehe außerhalb der Universitäten und habe einen ganz anderen Lebensgang hinter mir, gehöre nicht zur Zahl derjenigen, die, auf den Schulen aufgenommene, Lehren unbeachtet lassen und verlachen, um nicht schlecht belehrt zu erscheinen.

Zunächst verstehe ich sehr gut, wenn Cicero, Thomas und andere sehr rühmenswerte Männer Aristoteles gelobt haben. Was er in seiner *Sittenlehre* geschrieben hat, das ist recht schön, stützt sich auf Erfahrung im Leben und ist für Rechtsgelehrte sehr nützlich, sollte daher auch von jungen Leuten gekannt werden, die in den Staatsdienst eintreten wollen. Freilich führt sie einen Menschen nicht zu jener erhabenen Tugend, die wohl Plato und Epiktet sich zum Ziele gesetzt haben, und die sehr nahe an die christliche Vollkommenheit heranreicht. Doch wundere ich mich darüber um so weniger, weil die Sittenlehre ein Sproß der Metaphysik ist, und wer über die Vorsehung Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht die richtigsten Vorstellungen besitzt, wird genötigt, diesem Leben alllzuviel zuzuweisen. In der *Politik* aber und der *Rhetorik* ist Aristoteles durchaus Herrscher und läßt alle Alten, die auf uns gekommen sind, weit hinter sich. Auch in die Lehre von den menschlichen Affekten scheint er recht tief hineingeschaut zu haben.

Im *Organon* aber gab er wahrhaftig eine Probe seines großen Geistes, der fähig ist, die verworrensten Wahrheiten und Beweise zu finden. Denn wenn von ihm zuerst — wie ich glaube — jene Lehrsätze über die Form der Urteile und Schlüsse gefunden sind, so muß zugestanden werden, daß er etwas Großes geleistet hat, indem er die ersten Grundlagen jener Wissenschaft legte, die alle anderen gewissermaßen beseelt und ihnen Sicherheit schafft. Über die Kunst der logischen Erfindung und logischen Beweisführung scheint er dennoch nicht völlig klare Begriffe gehabt zu haben, was seine zweiten Analytiken zeigen. Denn ihre Vorschriften sind ziemlich dunkel und unklar, werden auch nicht durch Beispiele erhellt und gestützt. Weil es vielen, und keineswegs ungelehrten,

Peripatetikern schien, daß sich kein Beispiel der von Aristoteles mit Vorliebe abgedroschenen Lehre von der Demonstration im Aristoteles selbst finde, so haben sie darum geglaubt, der Philosoph habe die Vorstellung von einer erhabeneren Wissenschaft wecken wollen, die über menschliches Vermögen hinausrage. Darin stimme ich diesen nicht zu, denn ich könnte unzählige Beispiele von Beweisen zeigen, auf welche die aristotelischen Bedingungen, recht verstanden, passen[1]), obwohl vielleicht Aristoteles selbst ihre Bedeutung nicht völlig eingesehen hat. Denn wo es am meisten angebracht war, einen Beweis zu führen, dort tut er es am wenigsten, auch zeigt er sich irgendwo nicht sehr in der Mathematik bewandert.

Die Naturlehre des Aristoteles ist dreifach: eine allgemeine, mittlere und besondere. Die allgemeine liegt in den Büchern der Physik vor, die freilich sehr verworren niedergeschrieben sind und manches Minderwertige einer vergänglichen Spitzfindigkeit bisweilen einmengen, dennoch ist einzuräumen, daß hier, aufs Ganze gesehen, vortreffliche Ansichten vorhanden sind. Ich will davon schweigen, daß jene heute durchgehends verurteilten (substantialen) Formen schließlich doch etwas Wahrheit bergen, und lobe nur dies an erster Stelle, daß er die Teilung des Kontinuums ins Unendliche behauptet und gegen die Lehre von den Atomen und dem Leeren gesprochen hat[2]). Die Lehren dieser acht Bücher hat Abdias Trew, ein nicht gewöhnlicher Mathematiker, nach geometrischer Methode geordnet, obwohl er offen zugibt, daß hier und da nicht ganz haltbare Beweise vorlägen. Die mittlere Naturlehre des Aristoteles, welche dessen Bücher de generatione et corruptione, de coelo et meteoris enthalten, denen das Buch de sensu et sensibili[3]) und ähnliche Schriften zugefügt werden können, scheint sehr unbedeutend. Wenn er nämlich alles unterhalb des Mondes aus den vier ersten Qualitäten und jene dann aus der Verbindung der sich stoßenden Elemente erklärt, so gleicht das mehr einem geistreichen Spiel als ernster Wissenschaft, zumal er nicht gesagt hat, worin denn die innere Natur dieser Qualitäten besteht. Und dennoch hat diese Gedankenrichtung einem Galen so sehr gefallen, daß er die gesamte Medizin damit vergiftet hat, wiewohl immerhin nicht geleugnet werden darf, daß die Vierelementenlehre etwas Wahres an sich hat; wenigstens ist es sicher, daß unsere Sinne vier große Körpermassen auffassen:

[1]) S. oben S. 357 ff.
[2]) Vgl. oben S. 370 ff.
[3]) sensili?

das Feuer, welches die Sonne verbreitet, die Luft, die diesen unseren Erdball umgibt, Wasser und Erde, worin die Erdoberfläche geteilt wird. Allein einigen Körpern die Schwere, anderen die Leichtigkeit, als von Natur eingeboren, beizulegen, den Körpern unterhalb des Mondes Bewegung vom Mittelpunkte und zum Mittelpunkte, den himmlischen die Kreisbewegung, dazu von den himmlischen zu behaupten, sie seien unveränderlich, die ganze Welt, einer Zwiebel gleich, aus mehreren Häutchen oder mehreren sich umschließenden kristallinischen Kreisen zusammenzusetzen, an denen wie goldene Nägel oben an den Verschlägen unserer Wagen die Sterne befestigt sind, an die unteren die Wandel-, an den höchsten die Fixsterne und über diesen Kreisen Geistwesen zu setzen, deren einzige Aufgabe darin besteht, diese wie eine Masse, die man tüchtig stoßen kann, herumzutreiben, schließlich ein höchstes Geistwesen, mit dem Namen Gott beehrt, an den äußersten Kreis oder das erste Bewegliche zu binden, das ist wahrlich vielmals abgeschmackt und eines Philosophen nicht würdig, vollends der Größe Gottes unwürdig, so daß mir die gläserne Sphäre des Archimedes schöner und geistreicher erscheint als der ganze aristotelische Himmel. Nur schwer bin ich imstande zu glauben, daß Aristoteles solches im Ernste gemeint hat, da er aber eine Schule gründen wollte, so hat er nicht freiweg über diese Dinge sagen wollen[1]), daß sie falsch seien, daß von Menschen niemals darüber etwas Sicheres ausfindig gemacht werden könne.

Mit Recht stützt er sich zwar in der Metaphysik und dem letzten Buch der Physik auf den ersten Beweger, aber wenig in Übereinstimmung mit seinen eigenen Behauptungen. Denn wenn die Elemente durch sich selbst nach oben oder nach unten streben können, wie setzen sich dann jene Kreise in Kreisbewegung? Deswegen haben einige seiner Schüler den anderen Geistwesen ein neuntes, unter dem Monde befindliches, zugefügt, das die Elemente antreiben sollte, und einige haben geglaubt, jener tätige Geist in uns, der, wie Aristoteles schreibt, von außen herankommt und abtrennbar ist, sei dieses Geistwesen oder die Seele der Welt unterhalb des Mondes. Nach meiner Meinung aber hat Aristoteles über diese Dinge von Amts wegen geschrieben, ohne zu hoffen, daß die Wahrheit gefunden werden könne.

Was er von seiner Seelenlehre hinterlassen hat, besitzt mehr

[1]) noluit? Jacoby druckte: voluit.

Tiefsinn und auch mehr Wahrheit, scheint jedoch zu dunkel, auch viel zu wenig vollständig. Und jene Lehre vom tätigen Geiste wird mit Recht für verdächtig gehalten, als ob Aristoteles nur anerkannt habe, daß der allen gemeinsame Geist unsterblich sei, die individuelle Seele aber sterblich.

Was der Philosoph zuletzt in der besonderen Naturlehre, vor allem über die Entstehung der Tiere aus den Teilen sagt, enthält viel Treffliches, dem selbst Harvey größten Wert beilegt.

Aus allem geht hervor, daß Aristoteles ein Mann von hervorragendem Geiste gewesen ist und sich um die Wissenschaften, denen er sich mit ganzem Ernste gewidmet hat, ausgezeichnete Verdienste erworben hat."

Register

(* weist auf die Anmerkungen hin)

A. Aristoteles

1. Persönliches

2. Schriften

a) Allgemeines

b) Einzelschriften

3. Aristoteles' Philosophie

4. Einzelfragen

B. Personenregister

Von demselben Verfasser erschienen u. a.:

Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Wundts. Zugleich ein Beitrag zur Methode der Kulturgeschichte. Leipzig 1908. 130 S.

Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert. Hamburg 1913, Verlag von C. Boysen. 208 u. VII S. Preis Mk. 5.—.

„In diesem höchst belehrenden und fesselnden Buche wird der Lebensgang und die ansprechende Philosophie Fr. Ad. Tr.s mit Liebe gezeichnet . ."
„Zeitschrift für positivistische Philosophie."

„Es ist lebhaft zu begrüßen, daß nunmehr ein zuverlässiges und tüchtiges Gesamtbild des Lebens und namentlich der Philosophie Tr.s geboten wird. P. hat sich aufs gründlichste in die Gedankenwelt Tr.s hineingearbeitet und alles irgend zugängliche Material verwertet in unparteiischer Abwägung und mit selbständigem Urteil."
Rudolf Eucken
in den „Geisteswissenschaften", H. 19, 1913/14.

„. . . Dies alles nur, um zu zeigen, welch ein glücklicher Griff es von Petersen war, dieses Thema, und zwar mit der besonderen Betonung der aristotelischen Erneuerung im 19. Jahrhundert zu bearbeiten. Sein Buch ist ein dauernd wertvoller Beitrag für die im Ganzen noch so unerforschte und sehr schwierige Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts usw." Herm. Nohl
in der „Woch. f. kl. Philol.", 1915.

Goethe und Aristoteles. Braunschweig 1914. 58 und IV S.

Gemeinschaft und freies Menschentum. Die Zielforderungen der neuen Schule. Eine Kritik der Begabungsschulen. Gotha 1919. 46 S.

„Die Bedeutung der Schrift besteht darin, daß der Verfasser die Schulbewegung in den Rahmen der politischen und wirtschaftlichen Revolution einrahmt . . . . und als berechtigt erweist." *„Lit. Zentralblatt"*.

„Letzten Endes tritt bei Petersen an Stelle des ‚Aufstiegs' die ‚Sichtung der Begabten'." *„Vossische Zeitung"*.

„Der prinzipielle Teil des Büchleins erhebt sich wesentlich über das, was wir in der Flut der Reformschriften finden." *„Sokrates"*.

Aristoteles

Poetik. Neu übersetzt von Prof. Dr. A. Gudeman. Im Druck.

Metaphysik. Übersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung versehen von Dr. E. Rolfes. Zweite, durchgesehene Auflage. Im Druck.

Die Übersetzung, wahrlich keine leichte Aufgabe, ist vorzüglich gelungen; sie legt überall von einem tiefgründigen Verständnisse Zeugnis ab. Ganz besonders tritt dies noch in dem dritten Teile der Arbeit hervor: in den Anmerkungen zu den einzelnen Büchern. Überall sieht man die gründliche Kenntnis der platonischen und aristotelischen Philosophie und völlige Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur bis in die neueste Zeit herab; dabei zeigt sich der Verfasser als selbständiger Denker. Ein Namen- und Sachverzeichnis bildet den Schluß der höchst verdienstlichen Arbeit. Prof. A. Stölzle in der „Theologischen Revue".

Politik. Neu übersetzt von Dr. theol. Eugen Rolfes. 1912. XVI, 274 u. 50 S. . . . . 16.—

Drei Bücher über die Seele. Neu übersetzt von Gymn.-Direktor Dr. A. Busse. 1911. XX, 94 u. 27 S. 7.50

Nikomachische Ethik. Neu übersetzt und erläutert von Dr. theol. Eugen Rolfes. Zweite, durchgesehene und mit Registern versehene Auflage. 1920. Im Druck.

Organon:

— **Kategorien** (nebst Einleitung des Porphyrius). Neu übersetzt und mit Anm. versehen von Dr. Eugen Rolfes. 1920. VIII u. 86 S. 10.—

— **Perihermeneias,** oder: Lehre vom Satz. Neu übersetzt und mit Anm. versehen von Dr. Eugen Rolfes. 1920. VII u. 42 S. 6.25

— **Erste Analytiken,** oder: Lehre vom Schluß. Neuübersetzung von Dr. E. Rolfes. Im Druck.

— **Zweite Analytiken,** oder: Lehre vom Erkennen. Neuübersetzung von Dr. E. Rolfes. Im Druck.

Topik. Neu übersetzt von Dr. E. Rolfes. 1919. XVII, 227 S. 17.50

Sophistische Widerlegungen. 1918. IX u. 80 S. . . 6.25

Erläuterungen zum Organon von J. H. von Kirchmann. 729 S. Komplett geb. . . . . 20.—

Schriften zu Aristoteles

Michelis, F. Aristoteles peri hermeneias librum pro restituendo totius philosophiae fundamento interpretatus est. 87 S. 2.40

Neuhäuser, J. Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen. 136 S. . . . . 2.—

Rothenbücher, A. Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles 1.50

In den Preisen ist der zurzeit gültige Teuerungsaufschlag des Verlags mit enthalten

Platons Dialoge

In Verbindung mit
K. Hildebrandt, C. Ritter und G. Schneider
HERAUSGEGEBEN VON OTTO APELT

In 7 vornehmen Geschenkbänden M. 437.50

Apelts Übersetzungen beruhen auf langjähriger ernster Arbeit an der sprachlichen Form wie am philosophischen Gehalt dieser Werke. Eine philologisch unantastbare Übertragung der Hauptwerke Platos war nachgerade Bedürfnis geworden, wo die nur ästhetische, wissenschaftlich etwas leichtherzige Übersetzungsliteratur täglich mehr heranwuchs.

Literarischer Jahresbericht des Dürerbundes.

Alkibiades I/II. 1918. 131 S. . . . . 10.—

Wir begrüßen diese Ausgabe mit warmem Danke, erfreut über die Bereicherung des Übersetzungsschatzes und über die beigegebenen Einleitungen und Anmerkungen, lauter Stücke aus dem Ertrage jahrzehntelang betriebener Gelehrtenarbeit. *Berliner Philologische Wochenschrift.*

Apologie des Sokrates und Kriton. 1919. IV, 112 S. 5.50
In Geschenkband auf holzfreiem Papier . . . . . . 15.—

Briefe. 1918. IV, 154 S. . . . . 11.—

Charmides—Lysis—Menexenos. 1919. IV, 168 S. . 12.50

Euthydemos. 1918. IV, 107 S. 7.50

Gastmahl. Neu übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt. 3. durchgesehene Auflage. 1920. IV, 132 S. 8.75
In Geschenkband auf holzfreiem Papier 18.75

Die Übersetzung ist ebensoweit von modernem Geschmäcklertum wie von unlebendiger Starrheit entfernt. Sie strebt nach unbedingter Treue, gewinnt aber durch ein sicheres Gefühl für den platonischen Sprachrhythmus das sichere Tempo. Sie ist ernsthaft und gründlich, ganz sachlich und Ausdruck der Verantwortung, die so tiefes Verständnis für so geprägte Form auferlegt. *Preußische Jahrbücher.*

Marsilius Ficinus. Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Übersetzt v. K. P. Hasse . M. 15.—, geb. M. 20.—, Hpgt. M. 30.—

Gesetze. 2 Bände. Bd. I: Buch 1—6, Bd. II: Buch 7—12. 1916. XXXII, 573 S. . . . . je 18.75

Der Herausgeber hat in meisterlicher Beherrschung des reichen Ideengehalts für die Zwecke und Absichten Platons einen überaus klaren Kommentar geliefert. *Augsburger Postzeitung.*

Gorgias. 1913. II, 184 S. 8.75

Hippias I/II. Ion. 1918. 130 S. . . . . 10.—

Sinngemäß, schlicht und geschmackvoll in reinem guten Deutsch lockt die Übersetzung den Leser weiter und gibt uns ein Bild von dem jungen Plato und der geistigen Lebendigkeit seines Zeitalters. *Südwestdeutsche Schulblätter.*

Kratylos. 1918. IV, 158 S. 11.25

Laches und Eutyphron. Übersetzt und erläutert von Gustav Schneider. 1918. VIII, 112 S. 8.75

In den Preisen ist der zurzeit gültige Teuerungsaufschlag des Verlags mit enthalten

Platons Dialoge

Menon oder **Über die Tugend.** 1914. II, 91 S. . . 4.50

Die Anmerkungen lassen die Lektüre auch für Philologen, zumal für Studenten, denen eine gute Einführung willkommen sein muß, ersprießlich erscheinen, während den Benutzern der Philosophischen Bibliothek kaum ein kundigerer Wegweiser hätte erstehen können.
Literarisches Zentralblatt für Deutschland.

Parmenides. 1919. II, 162 S. 11.25

Phaidon oder **Über die Unsterblichkeit der Seele.** 2. Aufl. 1920. II, 155 S. . . . . 10.—

Phaidros. Übersetzt, erläutert und mit ausführlichem Register versehen von Konstantin Ritter. 1914. II, 157 S. . 7.50

Es ist eine musterhafte Arbeit, wertvoll insbesondere durch die Einleitung, die die Stellung des „Phaidros" in Platons Entwicklung untersucht und eine klare Analyse des Gedankenganges gibt. *Zeitschrift für den deutschen Unterricht.*

Philebos. 1912. II, 157 S. . . . . 10.—

Die hier gebotene Übertragung ist eine vortreffliche Leistung. Apelts Vertrautheit mit den einschlägigen Fragen und seine Vertiefung in Platons Gedankengänge ist überall fühlbar, nicht zum wenigsten in den sehr gehaltreichen und doch nicht zu umfangreich gehaltenen Anmerkungen. *Wilhelm Nestle in der Deutschen Literaturzeitung.*

Politikos oder **Vom Staatsmann.** 1914. II, 142 S. . 10.—

O. Apelt ist recht dazu berufen, eine so schwierige Sache wie die Übertragung der platonischen Dialoge ins Deutsche mit gewissenhafter Treue und nachfühlendem Feinsinn durchzuführen. *Wochenschrift für Klassische Philologie.*

Protagoras. 1918. IV, 147 S. . . . . 10.—

Sophistes. 1914. II, 156 S. . . . . 10.—

Es ist keine ganz leichte Aufgabe, platonische Dialoge in lesbares Deutsch zu übertragen. Apelt hat sie besser gelöst als seine Vorgänger Schleiermacher, Hieronymus Müller und Deutschle. Er besitzt die seltene Gabe, auch schwierigere philosophische Probleme dem Laien verständlich zu machen. Seine Vertrautheit mit der gesamten platonischen Gedankenwelt sowohl wie mit der Philosophie der Vorsokratiker und des Aristoteles zeigt sich in den inhaltreichen und doch nicht zu umfangreichen Anmerkungen, die das Verständnis des Dialogs wesentlich erleichtern. *Wochenschrift für Klassische Philologie.*

Staat. In 4. Auflage neu übersetzt und erläutert sowie mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Wörterverzeichnis versehen von O. Apelt. 1916. XXXII, 568 S. . . . 18.75

Man wundert sich immer wieder, wie getreu es Apelt gelingt, die Dynamik der griechischen Sätze ins Deutsche zu übertragen, dasselbe Tempo einzuhalten, das der Text besitzt, nicht zu flüssig, nicht zu schwerfällig. Das ist noch mehr als philologische Treue.
Frankfurter Zeitung.

Theätet. 2. Auflage. 1911. IV, 28, 116 u. 48 S. . . . 13.50

Ohne die Apeltsche Übersetzung wird sich niemand mehr über Theätetfragen äußern können. — Das Buch bietet in gewissem Sinne einen Abschluß der Theätetforschung.
Wochenschrift für Klassische Philologie.

Timaios und Kritias. 1919. IV, 224 S. 19.50

Vorwort und Einleitung zur Gesamtausgabe von Otto Apelt. 1920. 48 S. 37.50

Platon-Index als Gesamtregister von Otto Apelt. 1920. VI, 174 S. 7.50

In den Preisen ist der zurzeit gültige Teuerungsaufschlag des Verlags mit enthalten

